

LA
DOCTRINE CARTÉSIENNE
DE LA LIBERTÉ
ET LA THÉOLOGIE

THÈSE POUR LE DOCTORAT

Présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris

PAR

E. GILSON

Agrégé de l'Université
Professeur de philosophie au Lycée d'Angers.

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1913

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.



**LA DOCTRINE CARTÉSIENNE
DE LA LIBERTÉ
ET LA THÉOLOGIE**



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LA
DOCTRINE CARTÉSIENNE
DE LA LIBERTÉ
ET LA THÉOLOGIE

THÈSE POUR LE DOCTORAT

Présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris

PAR

E. GILSON

Agrégé de l'Université
Professeur de philosophie au Lycée d'Angers.



PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1913

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

INTRODUCTION

Nous voudrions d'abord préciser brièvement le but particulier que nous avons poursuivi.

On ne s'attendra pas sans doute à trouver dans ce travail des textes inédits de Descartes concernant sa doctrine de la liberté. Après les multiples recherches dont ces textes ont été l'objet et surtout après les admirables travaux de MM. C. Adam et P. Tannery de pareilles trouvailles ne sont guère à espérer. Il ne reste plus qu'à attendre du hasard la révélation des rarissimes inédits qui pourraient avoir échappé jusqu'ici à toutes les investigations.

Nous ne nous en sommes cependant pas tenu à la simple étude des textes de Descartes tels que nous les ont présentés ses récents éditeurs. Après tant d'analyses et de synthèses de la pensée cartésienne réalisées par tant d'historiens et de philosophes pénétrants nous n'avons pas cru qu'une pareille méthode pût nous conduire à des résultats nouveaux. Nous ne nous sommes donc pas proposé de reconstruire la philosophie cartésienne ni, en nous enfermant dans les textes du philosophe, de retrouver la structure interne du système et son orientation générale.

Le point de vue auquel nous avons voulu nous placer est tout différent.

Nous avons voulu tenter sur la philosophie cartésienne une expérience qui, lorsqu'on l'a tentée sur d'autres œuvres philosophiques ou littéraires, a donné souvent d'excellents résultats; nous voulons parler de celle qui consiste à replacer une œuvre dans son milieu. A la vérité, nulle plus que celle de Descartes peut-être n'en avait besoin, parce qu'il en est peu que les historiens se soient plus obstinément employés à isoler de ses conditions d'existence. Avec le cartésianisme il semble que ce soit la pensée philosophique tout entière qui ait fait peau neuve, et dans le vaste champ de l'histoire des idées, le *Cogito* marque la borne frontière qui sépare les temps de la scolastique de l'ère de la philosophie moderne. Enfin Descartes vint!... et de sa venue date une rupture complète avec la philosophie du passé. Sous quelle influence cette conception de la philosophie cartésienne s'est-elle formée? ce n'est pas ici le lieu de le rechercher; mais elle est en contradiction avec cette loi très générale que tout produit de la pensée humaine dépend étroitement du milieu où il a pris naissance et des conditions dans lesquelles il s'est développé.

Or on a trop négligé de considérer que le milieu dans lequel la métaphysique cartésienne a pris naissance et s'est développée est un milieu essentiellement théologique. Au seizième siècle, il s'en faut de beaucoup que la pensée philosophique soit émancipée de la tutelle de la théologie. Les maîtres de Descartes étaient des théologiens de profession et la scolastique de saint Thomas qu'ils lui enseignèrent était une philosophie dont chaque proposition trouvait sa raison d'être dans les prolongements théologiques auxquels elle conduisait. Parmi les amis et correspondants de Descartes, un très grand nombre étaient des théologiens; c'est à des théologiens qu'il dédie les

Méditations métaphysiques et c'est d'eux qu'il attend des objections ; c'est pour les collègues des Jésuites qu'il rédige les *Principes* sous la forme qu'il leur a donnée. Il n'y a pas encore à cette époque de public philosophique distinct du public des théologiens parce qu'à cette époque la distinction n'est pas encore vraiment faite entre la philosophie et la théologie. Descartes prétendait inaugurer cette distinction mais des habitudes séculaires de pensée ne se défont pas en un jour et sa rupture avec le passé est moins sensible peut-être dans son œuvre que dans ses intentions.

S'il en est ainsi, on conçoit qu'un nouveau point de vue sur l'œuvre de Descartes soit possible, qui consisterait à chercher dans le milieu théologique où elle s'est formée des éclaircissements sur la philosophie cartésienne. A la vérité, on a senti, depuis plusieurs années déjà, qu'il pourrait être utile de s'y placer ; des fissures se sont produites un peu de tous côtés dans le système clos de la doctrine de Descartes (1.. Notre seul but serait d'en étudier aussi complètement que possible, en l'envisageant sous cet aspect, une portion nettement délimitée. Sans doute, il pourra sembler parfois que l'on est passé insensiblement de la philosophie à la théologie, mais en fait lorsque Descartes prend la parole pour résoudre à sa manière le double problème de la liberté divine et humaine, il vient à la suite d'innombrables théologiens dont les considérations sur ces matières remplissent une énorme quantité de volumes ; il ne pouvait pas ne pas en tenir compte et l'historien de la philosophie en tant que tel ne saurait les ignorer sans s'exposer à plus d'une méprise.

La question dont nous allons poursuivre la discussion pourrait donc se résumer en ces termes : retrouver dans le milieu théologique où la doctrine cartésienne de la liberté a pris naissance tout ce qui peut nous en expliquer

(1) Cf. Les travaux de Freudenthal, Hertling, etc. Voir Index scolastico-cartésien. Introduction.

la structure et le développement. Tel est, sans que nous renoncions à des considérations d'un autre ordre lorsqu'elles nous sembleront nécessaires, le but essentiel que nous nous proposerons.

Nous ne nous dissimulons pas combien délicates sont des recherches de ce genre. Si parmi les hypothèses que nous serons conduit à formuler, il pouvait se trouver quelques résultats utiles et définitifs, nous serions heureux que l'honneur en revînt à ceux qui furent nos maîtres en Sorbonne : M. L. Lévy-Bruhl à qui nous devons, outre l'idée première de nos recherches, plus d'une des idées directrices de ce travail, et M. V. Delbos. Par leurs conseils et par l'exemple qu'ils nous ont donné d'une méthode scrupuleuse appliquée aux problèmes d'histoire de la philosophie, ils n'ont pas cessé d'être nos guides. Qu'il soit permis à leur élève de leur en témoigner ici sa très profonde reconnaissance.

PREMIÈRE PARTIE

LA LIBERTÉ DIVINE

CHAPITRE PREMIER

DESCARTES A LA FLÈCHE. LES TEXTES

Parmi les influences théologiques qui ont agi sur la pensée de Descartes, la plus générale et la moins contestable est celle de saint Thomas. Nous supposerons constamment la réalité de cette influence et nous n'hésiterons pas à faire intervenir la doctrine de la *Somme théologique* ou celle de ses commentateurs lorsqu'elle nous paraîtra susceptible d'apporter au texte de Descartes quelque éclaircissement. Il importe donc de résoudre, dès maintenant, ce problème préalable : Descartes a-t-il connu la théologie de saint Thomas, et peut-on croire qu'il l'ait suffisamment connue pour qu'elle ait pu exercer sur sa pensée une influence réelle ? La réponse ne saurait être douteuse. On sait que Descartes étudia la philosophie au collège des jésuites de La Flèche, où elle était enseignée de telle sorte qu'il n'y avait lieu au monde où on l'enseignât

mieux (1). Descartes prend soin de nous dire ce qu'il y fut comme élève et nous apprend qu'on ne l'estimait pas inférieur à ses camarades bien qu'on destinât plusieurs d'entre eux à remplir la place de leurs maîtres (2).

Il parcourut en entier le cycle des études de philosophie tel qu'il était organisé dans le collège de La Flèche en particulier et y employa les trois années scolaires 1609-1610, 1610-1611, 1611-1612. Baillet ne nous donne aucun renseignement sur ses professeurs, mais nous savons d'autre part qu'il eut comme professeur pendant ces trois années le P. François Véron et comme répétiteur le P. Étienne Noël. Le fait que le P. Véron fut le professeur de Descartes nous est attesté par la liste des professeurs de La Flèche conservée dans les Archives du Gesù à Rome (3). Le P. François Véron n'est pas un de ces hommes dont l'étude pourrait être intéressante, en ce sens qu'elle laisserait apercevoir dans sa doctrine les premiers linéaments de la philosophie cartésienne. On a pensé pendant quelque temps qu'il serait peut-être possible de retrouver chez le maître de Descartes les germes du cartésianisme ; mais il semble nécessaire de renoncer à tout projet de ce genre, et cela pour deux raisons. La première est qu'un professeur de philosophie dans un collège de jésuites aurait été destitué de ses fonctions aussitôt qu'on aurait aperçu dans son enseignement les moindres velléités de quitter le droit chemin de l'École. Nous aurons à revenir sur ce point : le professeur de Descartes n'a pas pu enseigner une autre doctrine que celle d'Aristote et de saint Thomas. La seconde raison

(1) II, 378.

(2) VI, 5. Il s'agit ici des élèves du noviciat des Jésuites, qui suivaient à la Flèche les cours de philosophie.

(3) Cette liste a été communiquée une première fois à M. Georget (*Une découverte qui n'en est pas une*. Tours. Ladevèze, 1870), et une seconde fois au P. de Rochemonteix (*le Collège Henri IV de la Flèche*, 4 vol. in-8°. Le Mans, 1889). Le tome IV surtout est intéressant pour déterminer le milieu dans lequel vécut Descartes.

en est que même si les circonstances le lui avaient permis, le P. François Véron n'aurait pas été homme à s'éloigner de la scolastique, et il serait vraiment bien difficile de voir dans ce maître un précurseur de son élève. Controversiste et apologiste célèbre, le P. François Véron s'était fait connaître par quelques ouvrages d'apologétique (1). Ce Père qui était né à Paris en 1578 et était entré dans l'ordre le 10 septembre 1595, avait surtout un tempérament de controversiste militant et agressif : il nous semble incarner merveilleusement l'esprit de cette scolastique ardente à la dispute, âpre dans la lutte des idées, passionnée de discussions et ne connaissant pas de plus grande joie que celle d'imposer le silence à l'ennemi par des arguments mis en forme et conduits en bon ordre. L'ennemi, dans le cas du P. Véron c'était le protestant, et si la méthode qu'il employa pour le combattre a pu exercer quelque influence sur Descartes, ce fut sans doute pour l'en éloigner à tout jamais tant elle réunissait en un point qu'on ne saurait imaginer tous les défauts que Descartes devait reprocher à la méthode de l'École. Bientôt, d'ailleurs, le champ des disputes scolastiques devint trop étroit pour son activité : F. Véron s'en ouvrit un plus vaste en sortant de la Compagnie de Jésus au cours de l'année 1620 pour aller occuper la cure de Charenton où il demeura jusqu'à sa mort qui survint le 6 décembre 1649. Malgré un essai biographique intéressant (2), cette période de sa vie nous est encore mal connue. Ce qu'on en rapporte nous le montre uniquement préoccupé d'utiliser dans la pratique la fameuse méthode qu'il a découverte ; provoquer les ministres protestants les plus notoires, les con-

1 Le plus célèbre était la « *Methodus Veroniana, qua numerum ex quibusvis Bibliis, cuiusvis hæretico ministro silentium imponatur* ». Voir SOMMERVOGEL, art. *Veron*.

2 *Un curé de Charenton au dix-septième siècle*, par M. LAMBÉ FERET, un de ses successeurs. Paris. Gervais, 1881.

traindre à entrer avec lui en dispute publique, aller au besoin les relancer jusque dans leurs temples et au milieu de leurs prêches, les acculer enfin par la rigueur de sa dialectique à confesser leurs erreurs ou à prendre la fuite, telle semble avoir été son unique préoccupation pendant les années qu'il passa dans la cure de Charenton. De cette furieuse activité F. Véron nous a laissé comme témoignage quatre-vingts ouvrages environ dont le dénombrement exact n'a pas encore été fait (1), et dont les titres sont autant d'appels à la bataille ou de bulletins de victoires : « La fuite honteuse du sieur du Moulin », ou la défaite de quelques ministres, sont le sujet ordinaire de ses récits. Tel fut le professeur de Descartes : grand disputeur, ardent controversiste, mais nullement préoccupé d'une rénovation de la philosophie et de refaire pour une part, si minime fût-elle, l'œuvre indestructible d'Aristote. Plus originale à la vérité semble avoir été la personnalité du P. Noël. Ce jeune Père appelé à un brillant avenir dans la Compagnie eût été plus capable de s'éloigner des sentiers frayés par Aristote, mais rien ne permet de penser qu'il ait songé à le faire à une époque où jeune encore et sans autorité, il n'avait d'autres fonctions que de commenter fidèlement le cours du P. Véron. Lorsque plus tard après une carrière déjà longue il introduisit dans ses *Aphorismi physici* ou dans son *Sol flamma* quelques idées nouvelles, ce fut en partie sous l'influence du mouvement créé par Descartes ;

(1) SOMMERVOGEL, *op. cit.*, ne nous donne que les ouvrages écrits par Véron pendant qu'il faisait partie de la Compagnie. Labouderie nous donne, dans son édition de 1825 de la *Règle générale de la foi catholique* une notice bibliographique sur les ouvrages écrits par Véron après sa sortie de la Compagnie. Le P. de Backer a fait quelques additions à cette notice dans le 3^e volume de sa *Bibl. scrip.*, mais, remarque Sommervogel, « ils n'ont dit ni l'un ni l'autre le dernier mot sur la question ». On trouvera également un certain nombre d'ouvrages du P. Véron mentionnés dans le travail de l'abbé P. Feret précédemment cité.

de telle sorte que l'influence semble s'être exercée ici moins du maître à l'élève que de l'élève au maître.

Ainsi nous ne croyons pas qu'il y ait lieu de chercher dans l'enseignement que reçut Descartes à La Flèche le germe des idées nouvelles qu'il devait apporter ; mais on peut en revanche y chercher avec certitude la source des conceptions scolastiques que Descartes, malgré qu'il en eût, ne devait jamais parvenir à oublier. Les études de philosophie au collège de La Flèche s'échelonnaient sur une période de trois années (1). Elles ne duraient aussi longtemps que dans les collèges importants et possédant un nombre d'élèves suffisamment élevé. C'est ainsi que dans la province de Paris, les collèges de La Flèche et de Clermont avaient seuls les trois années de philosophie ; à La Flèche, en particulier, il y eut un temps jusqu'à 200 élèves de philosophie, Descartes suivit donc, pour emprunter ses propres expressions, le cours entier de philosophie, et non un cours abrégé comme on l'enseignait dans les maisons de moindre importance. La première année fut consacrée à la logique et à la morale (1609-1610) ; la seconde année, à la physique et aux mathématiques (1610-1611 ; la troisième année, à la métaphysique (1611-1612) (2). Et l'on a des raisons d'estimer qu'au cours de ces

(1) En ce qui concerne les dates du séjour de Descartes à la Flèche, nous nous en tiendrons à celles qui sont fournies par Baillet. L'hypothèse présentée par M. Adam (XII, pp. 564-565), et qui conduirait à reculer la sortie de Descartes du collège de la Flèche jusqu'en 1614, s'appuie sur des considérations qui peuvent la rendre assez vraisemblable. D'autre part, il est certain que l'autorité de Baillet en matière de dates est très contestable : cependant, étant donné que les assertions de Descartes lui-même sur la durée de son séjour à la Flèche (IV, 122 et IV, 160-161) sont contradictoires, il semble plus prudent de s'en tenir aux dates de Baillet, jusqu'à plus complète démonstration du contraire.

(2) Nous nous écartons ici de l'ordre suivi par Baillet, qui donne le tableau suivant : 1609-1610, Logique et morale ; 1610-1611, Physique et métaphysique ; 1611-1612, Mathématiques (Cf. BAILLET, I, 24, 26, 27). Ce tableau correspond en effet à l'ordre suivi par les

trois années, il n'y avait guère de temps perdu : deux leçons de deux heures par jour, plus une répétition quotidienne ; une argumentation orale tous les samedis et chaque mois un tournoi solennel où les élèves disputaient devant leurs professeurs de philosophie et leurs camarades. Tous ces exercices avaient lieu en latin, et imposaient à ceux qui les suivaient une discipline scolastique dont on ne saurait exagérer la rigueur (1).

Quant au contenu de l'enseignement ainsi distribué, il était essentiellement constitué par la doctrine d'Aristote et de saint Thomas (2). On recommandait au professeur de ne s'éloigner d'Aristote que là où il enseignait des propositions contraires à la foi ou différentes des opinions plus généralement regues. Cet enseignement ne visait nullement à l'originalité et demandait à ses maîtres « *communiores magisque nunc approbatas philosophorum sententias tueri* ». Et c'est pourquoi l'interprète d'Aristote que l'on suivait en général était saint Thomas ; le suivre partout où cela était possible, ne s'en éloigner que rarement et toujours avec

Jésuites au moment où Baillet écrit, mais le plan d'études avait été changé depuis 1626. De 1606 à 1626, période qui embrasse le séjour de Descartes à la Flèche, le programme des études de philosophie était celui que nous avons donné (Cf. ROCHEMONTEIX, *op. cit.*, IV, 29 et 32). Il convient donc de rétablir le plan des études faites par Descartes conformément à ces indications.

(1) ROCHEMONTEIX, IV, 22.

(2) Sur ce point, nous nous contenterons de renvoyer le lecteur à ce que Rochemonteix écrit de l'enseignement à la Flèche, en s'appuyant principalement sur le *Ratio studiorum* de 1586 (Cf. IV, *loc. cit.* et pièces justificatives). Les détails qu'il serait possible d'ajouter à cet exposé ne seraient pas instructifs en ce qui concerne Descartes. Nous ferons cependant remarquer qu'à notre sens, les explications littérales d'Aristote, telles que le *Ratio studiorum* les impose, devaient être rares en classe. Les cours dictés à cette époque et demeurés manuscrits abondent dans les bibliothèques, et tous contiennent soit des cours complets où le commentaire a pris toute la place, soit des résumés de cours, mais rien n'indique qu'à un endroit quelconque de ces cours une explication de textes ait dû s'insérer.

déférence, telle était la règle de conduite du bon professeur de philosophie. La fidélité des membres de la Compagnie de Jésus aux instructions de leurs supérieurs, la discipline qui régnait dans l'ordre, les manuels de philosophie imprimés par eux à cette époque et rigoureusement conformes aux directions que nous avons signalées, nous sont de sûrs garants que ces programmes ont été suivis (1). Il est donc certain que Descartes fut soumis pendant trois ans à une discipline scolastique telle qu'il lui était difficile désormais de rien ignorer des thèses essentielles de la philosophie de saint Thomas. Si l'on ajoute à cela que l'enseignement religieux proprement dit devait perpétuellement rappeler son attention sur les démonstrations scolastiques des dogmes chrétiens, on concevra sans peine qu'il ne soit jamais « sorti de la sujétion de ses précepteurs » autant qu'il le croyait et qu'en tout état de cause il n'ait jamais complètement oublié leurs enseignements.

Descartes quitta donc La Flèche habile disputeur et nourri de la philosophie de l'École. Diverses anecdotes de Baillet, et dont le fond au moins peut être vrai (2), inclineraient d'ailleurs à le croire ainsi que l'aisance avec laquelle pendant toute sa vie il « entrelarda » son français de latin scolastique (3). Combien de temps après sa sortie du collège resta-t-il en contact avec la philosophie scolastique ? c'est ce qu'il est plus difficile de déterminer. A lire la première partie du *Discours de la méthode*, on recueillerait plutôt l'impression que dès la fin de ses études et presque durant leur cours Descartes se serait détaché de cette vaine discipline qui s'arrête à des opinions purement vraisemblables. Aussi dès que l'âge le lui aurait permis, Descartes

(1) En ce qui concerne ces manuels, voir plus loin et les textes publiés dans l'Index scolastico-cartésien.

(2) BAILLET, I, 136 et I, 163.

(3) V, 357.

aurait-il quitté « entièrement l'étude des lettres », entendons par là de la philosophie de l'École, pour ne plus chercher d'autre science que celle qui se pourrait trouver en lui-même ou bien dans le grand livre du monde (1).

Il y a quelques raisons de croire cependant que cette rupture ne fut ni si rapide ni si complète qu'il pourrait le sembler. N'eût-ce été que par prudence, il lui fallait s'assurer que ses doctrines n'allaient pas à l'encontre des enseignements de l'Église et que ses ouvrages n'apparaîtraient pas comme des machines de guerre dirigées contre la philosophie de l'École. Pour cette seule raison Descartes dut ne jamais cesser complètement de lire des scolastiques, au moins les plus célèbres et les plus autorisés. En fait, nous savons que vingt-sept ans après sa sortie de La Flèche, il emportait en voyage, outre la Bible, une Somme de saint Thomas (2). Ailleurs, dans une lettre de 1640, Descartes déclare qu'il n'a pas lu de Philosophie des Jésuites depuis vingt ans ; si l'on prenait ce chiffre comme rigoureusement exact, il reporterait à 1620 la date à laquelle Descartes cessa de lire les philosophes de l'École au moins dans les manuels des Jésuites. Quoi qu'il en soit, il reste assuré que sa rupture avec saint Thomas ne fut jamais absolue ni définitive.

Descartes a-t-il lu d'autres scolastiques ? Il est probable qu'à La Flèche, outre le cours de son professeur, il dut au moins compulsier quelques manuels célèbres de son temps. La supposition est d'autant plus vraisemblable que la plupart d'entre eux étaient composés par des Jésuites et qu'on devait les mettre entre les mains des élèves.

(1) VI, 9.

(2) « Du reste, je ne suis point si dépourvu de livres que vous pensez, et j'ai encore ici une Somme de saint Thomas et une Bible que j'ai apportée de France. » A Mersenne, 25 décembre 1639, II, 630. Rien ne permet de décider s'il s'agit de la Somme contre les Gentils, ou de la Somme de Théologie.

Descartes a certainement connu à La Flèche « les Conimbres, Toletus et Rubius » auxquels il faut ajouter le Feuillant, Eustache de Saint-Paul (1), auteur d'une Somme de philosophie précieuse par sa clarté et sa concision. Les trois premiers noms sont attachés à des séries de commentaires sur les textes d'Aristote dont le cours remplit fidèlement le programme tracé dans le *Ratio studiorum* de 1586 ; ils nous donnent une idée très exacte du cours qui dut être fait à La Flèche par le P. François Véron.

A part ces auteurs scolaires et saint Thomas, il est impossible d'affirmer que Descartes ait lu ou quelque peu étudié aucun philosophe de l'École. Les textes de la Correspondance laissent régner l'indécision sur ce point ; notons simplement que Descartes a vérifié le sens d'un terme scolastique dans Suarez (2), qu'il cite Pierre le Lombard (3), Duns Scot (4) et Nicolas de Cusa (5).

En réalité, les renseignements accidentels que Descartes nous fournit sur ses lectures ne sauraient nous être d'une grande utilité. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est que l'enseignement des Jésuites dont les manuels de l'époque nous donnent une juste idée satura pendant trois années, au moins pendant plus de deux années, le jeune Descartes de la philosophie de l'École. Pour le détail même des idées, la comparaison des textes nous permettra seule d'établir quelles sont, parmi les doctrines de l'École, celles que Descartes a connues, celles auxquelles il a voulu s'opposer, et celles aussi qu'après « les avoir ajustées au niveau de sa raison » il a simplement reprises et utilisées. Avant de tenter cette épreuve sur la conception cartésienne de la

(1) A Mersenne, 30 sept. 1640. III, 185, voir : III, 194-196, la bibliographie sommaire de ces auteurs.

(2) 2^æ resp., VII, 235.

(3) IX, 230.

(4) IX, 94.

(5) V, 51.

liberté divine, il convient de la considérer en elle-même et dans les textes mêmes où elle se trouve exposée.

Si l'on s'en tient à la première apparence, le problème de la liberté divine semble n'occuper qu'une place secondaire dans la philosophie cartésienne. Dans les *Méditations* et les *Principes*, Descartes développe avec complaisance sa conception de la liberté humaine ; en ce qui concerne la liberté divine, il reste muet. A peine, çà et là, un texte sur la puissance créatrice de Dieu vient-il rappeler que tout sans exception tire de cette puissance son origine (1) ; ou bien encore, très rapidement, en quelques lignes, Descartes affirme que Dieu produit toutes choses par une action unique, et très simple, et toujours semblable à elle-même, car il comprend à la fois. veut et produit toutes choses (2). Mais rien ne permet au lecteur non averti de deviner que sous ces quelques mots se cache la plus neuve peut-être et à coup sûr une des plus fécondes parmi les conceptions métaphysiques de Descartes. Quelle peut-être la raison de ce silence ou tout au moins de cette extrême discrétion ?

On s'en étonnera d'autant plus peut-être que de très bonne heure, les idées du philosophe furent arrêtées sur ce point. Dès 1630, en effet, dans trois lettres à Mersenne il les expose sous leur aspect le plus hardi et le plus paradoxal ; il se propose de « toucher dans sa *Physique* » un certain nombre de questions métaphysiques et particulièrement de démontrer que les vérités mathématiques ont été créées par Dieu et sont dépendantes de lui au même titre que les autres créatures : « C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne et l'assujettir au Styx et aux destinées que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui (3). » Descartes prie Mersenne d'assurer au contraire et de publier partout que Dieu a établi les

(1) *Princip. phil.*, I, 24.

(2) *Princip. phil.*, I, 23.

(3) A Mersenne, 15 avril 1630, I, 145.

lois dans la nature comme un roi établit des lois dans son royaume ; et il donne immédiatement la preuve que les vérités éternelles dépendent véritablement de Dieu qui les a établies. Aucune de ces vérités, en effet, n'excède les limites et la portée de notre entendement ; elles sont innées en nous, donc contenues dans notre pensée, et il n'y en a aucune que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer. La grandeur de Dieu au contraire nous est connaissable, mais incompréhensible ; cette incompréhensibilité même de Dieu, en nous faisant mieux sentir la distance qui nous sépare de lui, nous donne une idée plus haute de sa puissance, de même qu'un roi en impose davantage à ses sujets s'ils le connaissent d'un peu loin que s'ils en sont les familiers. C'est pourquoi nous devons estimer la grandeur de Dieu qui nous est connaissable mais incompréhensible, au-dessus des vérités éternelles qui sont toutes compréhensibles par notre esprit (1).

Une telle doctrine, il est vrai, paraît soulever une très grave objection. Les vérités éternelles nous apparaissent comme immuables ; or si la volonté de Dieu les a librement créées, nous ne pouvons pas être sûrs que cette même volonté ne les changera pas, de même qu'un roi peut changer, quand il lui plaît, les lois qu'il a établies. Cependant la réponse à cette difficulté est simple. La volonté de Dieu pourrait changer les vérités éternelles si cette volonté pouvait changer ; mais la volonté de Dieu est immuable et éternelle, donc les vérités qu'elle a créées sont immuables et éternelles (2).

On objectera peut-être que cette solution fait surgir un nouveau problème. Si la volonté de Dieu est immuable et ne peut changer, comment admettre d'autre part qu'elle soit libre ? Mais nous devons ici nous incliner devant la

(1) *Loc. cit.*

(2) *Ibid.*, 146.

puissance incompréhensible de Dieu ; notre esprit fini ne saurait comprendre comment la volonté divine peut être à la fois libre et cependant immuable ; il nous reste donc à l'admettre sans nous l'expliquer. Nous pouvons bien affirmer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, et qu'il a pu faire, par conséquent, les vérités éternelles ; mais il serait absurde d'affirmer que Dieu infini ne puisse pas faire une chose incompréhensible à notre esprit fini. Nous reconnaissons donc sans le comprendre que Dieu est à la fois immuable et libre. Descartes est d'ailleurs si sûr de sa pensée sur ces divers points qu'il veut écrire tout cela dans sa physique avant qu'il soit quinze jours ; cependant, en raison de sa prudence coutumière il prie Mersenne de divulguer à l'occasion les idées qu'il vient d'exposer, pourvu toutefois que ce soit sans le nommer ; par là, il pense pouvoir plus aisément se rendre compte des objections qui leur seront faites, et aussi leur ménager un meilleur accueil (1).

Ce désir de voir le public s'accoutumer à ses idées révèle chez Descartes une pensée plus sûre d'elle-même que de son orthodoxie ; et d'ailleurs, dès la réponse de Mersenne, il devait éprouver le commencement des résistances qu'il prévoyait. Aussi contre les objections de Mersenne, apporte-t-il des affirmations plus catégoriques encore. Que l'on considère les vérités éternelles comme possibles dans l'entendement de Dieu ou comme actuellement réalisées, il faut dire qu'elles sont vraies ou possibles parce que Dieu les connaît comme telles, et non pas que Dieu les connaît comme telles parce qu'elles sont possibles ou vraies (2). Et comme Mersenne a sans doute distingué entre l'indépendance des vérités éternelles par rapport à l'entendement

(1) *Loc. cit.*

(2) « Pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae* », à Mersenne, 6 mai 1630, I, 149.

de Dieu et leur indépendance par rapport à sa volonté, Descartes détruit jusque dans sa racine la possibilité d'une telle distinction. On ne peut pas dire que les vérités éternelles soient antérieures à la connaissance de Dieu ou à sa volonté, car en Dieu la volonté et la connaissance ne font qu'un, et par là seul qu'il veut une chose, il la connaît, et pour cela seulement cette chose est vraie. S'exprimer autrement, c'est commettre un véritable blasphème, et dire d'ailleurs une absurdité, car cela revient à affirmer que même si Dieu n'existait pas ces vérités seraient encore vraies, or, « l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres (1) ». Et Descartes appuie cette nouvelle affirmation sur la raison qu'il avait brièvement exposée dans la lettre précédente : la difficulté que nous éprouvons à admettre que les vérités éternelles et notamment les vérités mathématiques ont été créées par Dieu, provient de ce que nous comprenons parfaitement certaines de ces vérités, comme par exemple les vérités mathématiques, alors que Dieu au contraire ne nous est que confusément connu ; d'où les athées concluent, bien à tort, que ces vérités si certaines ne peuvent pas dépendre d'un Dieu dont ils ne comprennent pas parfaitement l'existence. La véritable conclusion doit être tout opposée ; notre entendement apercevant des vérités qu'il peut embrasser tout entières et une puissance divine qui lui est incompréhensible devrait juger que ces vérités « sont quelque chose de moindre et de sujet à cette puissance incompréhensible (2) ». Au reste, les objections que l'on pourrait tirer de la nécessité des processions dans les personnes divines, processions où la libre volonté de Dieu n'intervient pas, ne sont pas à prendre ici en considération ; car, outre que la nécessité qui peut exister dans la pro-

(1) *Loc. cit.*, 150.

(2) *Loc. cit.*

duction du Verbe par rapport au Père, ne répugne pas à ce que nous avons dit de la liberté divine, c'est là un point de théologie dont Descartes n'a pas à se préoccuper.

Mersenne ne fut pas encore satisfait par ces réponses, et, sans doute, pensait-il que pour établir les vérités éternelles, Descartes n'avait peut-être pas entendu signifier une création à la rigueur, mais simplement une disposition de ces vérités, ou leur production dans un genre de cause différent de la cause efficiente, par exemple, la cause exemplaire. Quoi qu'il en soit, Descartes précise dans une dernière réponse, et ne laisse place à aucune échappatoire. A Mersenne qui lui demande *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates* (1), Descartes répond que c'est *in eodem genere causae* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa* (2). Dieu les a créées comme cause efficiente, c'est-à-dire rigoureusement, et selon la définition de l'École, qu'il est *id a quo veritates aeternae sunt aut fiunt*; et il les a créées comme cause totale, c'est-à-dire que Dieu seul suffit à rendre raison de tout ce que ces vérités éternelles contiennent; Dieu fournit à lui seul l'explication complète de leur être total (3). Il est donc impossible d'admettre, par exemple, la solution que sans doute Mersenne a proposée : Dieu considéré comme connaissant de toute éternité les vérités éternelles ou les essences des choses et les créant par un libre décret de sa volonté, en ce sens qu'il dépend de lui

(1) A Mersenne. Amsterdam, 27 mai 1630? I, 151.

(2) *Loc. cit.*

(3) Cf. E. A. SANCTO PAULO : « Quinta (Scil. species efficientis causae) in totalem et partialem; quo spectat alia divisio in sufficientem et non sufficientem; illa dicitur quae sola in suo ordine et genere totum effectum producit, ut equus qui solus traheret currum; haec vero quae cum alia aut pluribus ejusdem generis et ordinis, concurrat ad eundem effectum producendum, quod ut plurimum contingit, quia sola non posset ipsum producere, ut cum plures equi trahunt currum; tunc unusquisque ex illis censetur causa efficiens partialis istius tractionis. » *Sum. phil.*, IV, 61.

seul que telle ou telle essence soit effectivement réalisée. Cette distinction ne peut être admise, car Dieu étant la cause efficiente et totale de toutes choses est la cause de tout ce que ces choses contiennent, donc la cause des essences aussi bien que des existences. Or, ces essences ne sont pas autre chose que les vérités éternelles « lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du soleil; mais je sais que Dieu est Auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est Auteur (1) ». Au reste, que cette production des vérités éternelles par Dieu soit une chose incompréhensible, c'est ce dont il n'y a pas lieu de s'étonner, puisque Dieu est infini et tout-puissant, alors que notre âme est finie et bornée; mais nous pouvons le savoir sans le comprendre; nous pouvons le toucher par notre pensée sans l'embrasser par notre pensée; et si nos raisonnements nous conduisent à reconnaître que les vérités éternelles, qui sont des choses, ont dû être créées par Dieu qui est auteur de toutes choses, nous devons l'admettre bien que notre esprit fini ne le puisse comprendre.

Mersenne demande encore : Puisque ces vérités sont nécessaires et qu'elles sont cependant créées de Dieu, qui a nécessité Dieu à les créer? A quoi Descartes répond : rien. On reconnaît d'ordinaire que Dieu a été libre de créer ou de ne pas créer le monde et que les créatures ne sont pas nécessairement conjointes à l'essence divine; il faut dire de même des vérités éternelles qui sont des créatures semblables aux autres : « et je dis qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde (2) ».

Mersenne demande enfin : quelle est donc la nature de l'acte par lequel Dieu a produit ces vérités éternelles? —

(1) *Loc. cit.*, 152.

(2) *Loc. cit.*, 152.

Dieu les a produites par un acte absolument simple ; et par cela seul qu'il les a voulues et comprises, il les a créées (1).

Il ne faut d'ailleurs, pour bien entendre cet acte, attribuer aucune priorité à la volonté, à l'entendement ou à la création ; en Dieu, volonté, entendement et puissance créatrice ne font qu'un, non seulement en ce sens que la volonté, l'entendement et la puissance créatrice ne sont pas en lui trois attributs séparés et comme trois choses réellement distinctes, mais en ce sens qu'il n'y a entre eux, aucune distinction même de raison. D'un mot, il n'y a rien en Dieu qui légitime une distinction, si superficielle qu'on veuille la faire, entre sa puissance, son entendement et sa volonté.

Quant à la nouvelle objection théologique que Mersenne prétend opposer à la conception de Descartes, à savoir que si Dieu crée les vérités éternelles il crée aussi le bien et le mal, et que par conséquent Dieu pourra, s'il lui plaît, damner tous les hommes indistinctement pour l'éternité, Descartes n'a pas à y répondre, car elle est de pure théologie. Ce n'est pas qu'il admette les raisons des libertins qui se retranchent derrière l'impossibilité où nous sommes d'éviter la damnation si Dieu a jugé bon de nous damner ; leurs raisons sont au contraire frivoles et ridicules ; mais s'appuyant sur une raison qu'il emprunte sans aucun doute à saint Thomas, Descartes allègue que c'est faire tort aux vérités de foi, qui nous sont révélées et que par conséquent nous connaissons avec certitude d'une source surnaturelle, que de vouloir les appuyer sur des raisons humaines qui ne sont que probables et impuissantes à les démontrer (2).

(1) « Je dis que *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*, ou bien (si vous n'attribuez le mot de *creavit* qu'à l'existence des choses) *illas disposuit et fecit*. Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*. » *Loc. cit.*, 152-153.

(2) « Mais pour ce que je tiens que c'est faire tort aux vérités

Ces textes contiennent toute la doctrine de Descartes sur la liberté divine, et sur ce point il n'ajoutera plus rien à sa pensée. Nous trouvons en effet dans ces trois lettres à Mersenne l'affirmation catégorique de la création par Dieu des vérités éternelles et les raisons sur lesquelles il appuie cette affirmation. On voit d'autre part combien il tient à donner l'expression rigoureuse de sa pensée en cette matière et quelle importance il lui attribue, puisque parmi les questions métaphysiques qu'il pense toucher dans sa physique il accorde une place prépondérante à celle-là. Cependant, le *Monde* n'ayant pas paru en raison de la crainte qu'inspira à Descartes la condamnation de Galilée, il s'abstint pendant quelque temps de publier son opinion. En 1637, dans le *Discours de la méthode*, il garde le silence. En 1641, dans les *Méditations*, Descartes n'en parle pas davantage ; c'est seulement à la suite de circonstances accidentelles et pour répondre à une critique qui portait sur un autre point qu'il utilise dans les *Réponses aux objections* l'occasion qui lui était offerte de développer publiquement sa pensée.

Ce n'est pas que dans l'intervalle Descartes ait éprouvé quelque hésitation ou qu'il soit revenu le moins du monde sur sa première opinion. Huit ans après avoir écrit à Mer-

qui dépendent de la foi et qui ne peuvent être prouvées par démonstration naturelle, que de les vouloir affirmer par des raisons humaines et probables seulement. » *Loc. cit.*, 153. Cf. SAINT THOMAS : « qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt; unde Apostolus dicit ad Hebr., 11, 1 quod *fides est de non apparentibus*; et idem Apostolus dicit 1 Corinth. 2, 6 : *sapientiam loquimur inter perfectos; sapientiam vero non hujus seculi, neque principum ejus seculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est*. Secundo quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandum fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quod hujusmodi rationibus innitatur, et propter eas credamus ». *Sum. theol.*, 1, 32, 1.

senne dans les termes que nous avons rapportés, il lui rappelle, à propos de la question de savoir s'il y aurait un espace réel au cas où Dieu n'aurait rien créé, qu'à son avis non seulement il n'y aurait point d'espace, mais que même les vérités éternelles ne seraient pas des vérités si Dieu n'avait voulu qu'elles le fussent, ce qu'il croit se souvenir d'ailleurs de lui avoir autrefois écrit (1). A part ce bref rappel, il nous faut en arriver jusqu'au *Quinta responsiones* pour voir ouvertement exposée cette conception que dès 1630 il avait l'intention de publier. Dans la cinquième Méditation (2), Descartes cherchant à déterminer quelle est l'essence des choses matérielles, en était arrivé à découvrir en lui une infinité d'idées de certaines choses, qui, bien qu'elles n'eussent peut-être hors de lui aucune existence réelle ne pouvaient pas cependant être considérées comme un pur néant : en effet, bien qu'il soit en notre liberté de les penser ou de ne les pas penser, il ne dépend pas de nous cependant de les feindre, car elles ont leurs vraies et immuables natures. Ainsi, ajoutait Descartes, si par exemple j'imagine un triangle, bien qu'il n'y ait peut-être en aucun endroit du monde une telle figure et qu'il n'en ait jamais existé, cependant il y a une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable et éternelle, que je n'ai

(1) « Pour la question : savoir s'il y aurait un espace réel, ainsi que maintenant, en cas que Dieu n'eût rien créé, encore qu'elle semble surpasser les bornes de l'esprit humain, et qu'il ne soit point raisonnable d'en disputer, non plus que de l'infini ; toutefois, je crois qu'elle ne surpasse les bornes que de notre imagination, ainsi que font les questions de l'existence de Dieu et de l'âme humaine, et que notre entendement en peut atteindre la vérité, laquelle est, au moins selon mon opinion, que non seulement il n'y aurait point d'espace, mais même que ces vérités qu'on nomme éternelles, comme que *totum est majus sua parte*, etc., ne seraient point vérités, si Dieu ne l'avait ainsi établi, ce que je crois vous avoir déjà autrefois écrit. » A Mersenne, 27 mai 1638, II, 138.

(2) VII, 64, 6-24.

point inventée, et qui ne dépend en aucune façon de mon esprit (1). C'est ce qui d'ailleurs paraît évidemment de ce fait que je puis démontrer de ce triangle diverses propriétés ; par exemple, que les angles en sont égaux à deux droits, que le plus grand angle est sous-tendu par le plus grand côté, et un grand nombre d'autres que je connais clairement et distinctement lui appartenir, et qu'on ne peut pas dire que j'aie feintes ou inventées, puisque je n'y avais pensé en aucune façon la première fois où je me suis imaginé un triangle. Dans cette discussion de Descartes, Gassend relève l'expression de *natura immutabilis et aeterna* et, sans vouloir s'arrêter sur ce point, il insinue seulement qu'il lui paraît dur de voir établir ainsi une nature immuable et éternelle en dehors du Dieu trois fois grand (2).

Descartes relève l'objection non sans quelque vivacité, et répondant comme s'il s'adressait à quelque scolastique, il fait remarquer d'abord à Gassend que son objection porterait s'il s'agissait dans le passage en question, non de simples essences, mais de choses réellement existantes (3). Au moins faudrait-il d'ailleurs que ce qu'on lui reproche d'avoir posé comme immuable le soit de telle façon que cette immutabilité ne dépende pas de Dieu. Et dépassant ici le simple point de vue de l'École, Descartes use d'une comparaison qui laisse apercevoir sa véritable pensée. L'immutabilité qu'il a reconnue en certaines natures, comme la nature du triangle, est une immutabilité toute conditionnelle et subordonnée à la libre volonté de Dieu : on dirait, en langage d'école, une immutabilité *ex hypothesi*. De même en effet que les poètes ont imaginé que le destin fut autrefois créé par Jupiter, mais

(1) *Loc. cit.*, 14-17.

(2) VII, 319.

(3) « Merito sic videretur, si de re existente quaestio esset »... VII, 380, 2-3.

qu'après l'avoir créé il s'attacha lui-même à s'y soumettre, ainsi Descartes pense que les essences des choses et toutes ces vérités mathématiques que l'on peut en tirer ne sont pas indépendantes de Dieu, mais que néanmoins, parce que Dieu l'a ainsi voulu, parce qu'il en a ainsi disposé, elles sont immuables et éternelles. Gassend peut d'ailleurs trouver cela dur ou mou, il suffit à Descartes que ce soit vrai (1).

Dans cette réponse à Gassend et aussi dans quelques autres lignes de ces mêmes *Quintae responsiones*, un esprit attentif pouvait discerner quelle conception se faisait Descartes de l'origine des vérités éternelles. Après avoir écrit que Dieu les avait créées comme Jupiter avait créé le destin, il allait encore parler de ces vraies et immuables natures que Dieu avait établies (2). D'autre part, Descartes avait voulu que Mersenne fit voir à ceux de ses critiques qui venaient les derniers les objections que les premiers avaient faites et les réponses qu'il leur avait adressées (3). C'en était assez pour que les théologiens qui examinaient à la fois les *Méditations* et les *Réponses* soulevassent des objections sur ce point qui intéressait de si près la spéculation théologique. Et en effet nous rencontrons dans les *Sextae objectiones* une double attaque contre la conception cartésienne de la liberté divine.

Le premier des deux scrupules qui arrêtaient les censeurs de Descartes naissait de sa conception de la liberté humaine ; plus précisément de sa critique de la liberté d'indifférence.

(1) « ... ita, ego non puto essentias rerum mathematicasque illas veritates quae de ipsis cognosci possunt, esse independentes a Deo ; sed puto nihilominus, quia Deus sic voluit, quia sic disposuit, ipsas esse immutabiles et aeternas. Quod seu durum, seu molle esse velis, sufficit mihi quod sit verum. » *Loc. cit.*, 7-13.

(2) « ... Multae veritates... quae... merito dicuntur immutabiles et aeternae... ; et ... haud dubie sunt conformes verae illi rerum naturae quae a Deo condita est. » VII, 381.

(3) A Mersenne, 21 janvier 1641, III, 282.

Dans plusieurs textes, sur lesquels nous aurons à revenir, le philosophe avait nié que l'indifférence constituât une perfection de la liberté et affirmé au contraire qu'elle en était un véritable défaut, à tel point que cette indifférence disparaîtrait chaque fois que l'âme découvre clairement ce qu'il faut croire, faire ou ne pas faire. Or de telles positions conduisent nécessairement à détruire la liberté divine. En effet, ce qui n'appartient pas à la liberté humaine ne saurait appartenir à la liberté divine, car les essences des choses sont comme les nombres, immuables et indivisibles. La nature humaine, par exemple, n'appartient pas à un homme plus ou moins qu'à un autre homme ; de même on ne peut rien ajouter à une essence, pas plus qu'à un nombre, sans changer la nature de cette essence ou sans changer la nature de ce nombre (1). Donc la liberté de Dieu ne peut pas être par nature autre que celle de l'homme, et si l'indifférence est un défaut en notre liberté, il s'ensuit qu'elle est également un défaut dans la liberté de Dieu. Or c'est là ce qu'on ne saurait soutenir, si l'on réfléchit que, d'une part, nous devons admettre comme une vérité de foi que Dieu a été de toute éternité indifférent à créer ce monde-ci plutôt qu'un autre ou à en créer soit un seul, soit plusieurs, soit aucun ; et que d'autre part Dieu, ce dont nous ne pouvons douter, a toujours vu d'une intuition très claire ce qu'il devait faire ou ne pas faire. Il suit de là en

(1) Cf : « *essentiae... dicuntur indivisibiles, quod nulla sit natura quae secundum rationem specificam inaequaliter participetur ab individuis, ut patet inductione ; verbi gratia, natura humana non est secundum magis vel minus in uno quam in alio homine; quo fit ut non dicatur unus magis homo quam alter. Deinde etiam, quia nihil quod pertineat ad essentiam addi vel detrahi potest, quin statim mutetur et fiat alia natura seu essentia. Ex quo intelligere est illud quod docet Aristot. 8. Met. c. 3, t. 10 : essentias rerum esse numeris similes ; sicut enim numerus additâ vel sublatâ, unitate mutat speciem, sic addito vel detracto essentiali aliquo actu essentia seu natura rei mutat speciem.* » E. A. SANCTO PAULO, *Sum. phil.*, IV, 34.

effet qu'une très claire vision et perception des choses ne supprime pas l'indifférence, et, puisque les essences sont indivisibles, que l'indifférence fait partie en Dieu comme en nous, de la véritable liberté (1).

Le deuxième scrupule naissait des réponses apportées par Descartes aux cinquièmes objections et posait résolument le problème de l'origine des vérités éternelles. Comment se peut-il que les vérités géométriques ou métaphysiques, telles que les vérités rappelées par Descartes, soient immuables et éternelles sans être cependant indépendantes de Dieu. Et, reprenant une expression qui semblerait trahir la main de Mersenne, le contradicteur demande : « Dans quel genre de cause dépendent-elles de lui (2) ? » Dieu pouvait-il donc faire que la nature du triangle n'existât pas ? Et comment pouvait-il faire de toute éternité qu'il ne fut pas vrai que deux fois quatre soient huit ? ou que le triangle n'ait pas trois angles ? Il faut donc admettre, ou bien que ces vérités dépendent de notre entendement seul pendant qu'il les pense, ou bien qu'elles dépendent des choses existantes, ou bien qu'elles sont indépendantes absolument parlant, puisqu'il ne semble pas que Dieu ait pu faire en sorte que l'une quelconque de ces essences n'existât pas dès l'éternité (3).

A la première des objections que nous venons de rapporter Descartes devait répondre en niant qu'il fût légitime d'assimiler la liberté divine à la liberté humaine, et dans une lettre à Mersenne il contesta immédiatement qu'on pût raisonner ainsi de l'homme à Dieu (4). D'ailleurs il ne pen-

(1) *Obj. sext.*, VII, 416-417.

(2) « Nam, in quo genere causae dependent ab eo ? » *Obj. sext.*, VII, 417-418. Cf. *loc. cit.*, I, 151 : « in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates ? »

(3) *Sext. obj.*, VII, 417-418.

(4) A Mersenne, 21 avril 1641, III, 360 : « Pour ce que j'ai écrit que l'Indifférence est plutôt un défaut qu'une perfection de la liberté en nous, il ne s'ensuit pas de là que ce soit le même en

sait point qu'il fût *de Fide* de croire Dieu indifférent, et de fait, Descartes avait raison de douter fortement qu'il y eût là un point de foi, car cette proposition n'avait jamais été, sous cette forme, définie par aucun concile. Au reste, ce point ne pouvait être aux yeux de Descartes de quelque importance qu'au cas où une définition dogmatique de l'indifférence eût été imposée. Selon lui, en effet, non seulement cette indifférence appartenait à la volonté de Dieu, mais encore elle en constituait la suprême perfection. Sa seule prétention était de l'entendre mieux que saint Thomas et d'une façon plus digne de la toute-puissance divine. Quant à son contradicteur, Descartes lui répondit dans les *Sextae responsiones*, et mettant à son tour en œuvre les distinctions de l'École, il lui opposa un argument direct. Le principe de l'indivisibilité des essences ne permet pas d'affirmer que la liberté soit identique en Dieu et en l'homme. En effet, lorsqu'on conclut ainsi de l'homme à Dieu on oublie cet autre grand principe de l'École qu'aucun attribut ne peut convenir *univoce* à Dieu et aux créatures (1).

Il serait donc beaucoup plus conséquent au contraire de conclure que si l'indifférence appartient à la liberté divine ce ne peut être qu'en un sens tout différent de celui

Dieu; et toutefois je ne sache point qu'il soit *de Fide* de croire qu'il est indifférent... »

(1) « Neque hic refert quod essentiae rerum dicantur esse indivisibiles; nam primo nulla essentia potest univoce Deo et creaturae convenire... » *Sext. resp.*, VII, 433. Cf. SAINT THOMAS : « Respon-deo dicendum quod impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce... ; et sic cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde habet quod non secundum eandem rationem hoc nomen, *sapiens*, de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur ». *Sum. theol.*, 1, 13, 5.

qu'on lui attribue dans la liberté humaine, et qui ne supposerait en Dieu nulle imperfection.

C'est qu'en effet l'essence de la liberté est tout autre en Dieu qu'en nous. Il faut reconnaître qu'il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à tout ce qui a été fait ou le sera jamais; car il n'y a « aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté (1) ». La liberté de Dieu est donc souverainement indifférente parce qu'il est impossible de concevoir aucune priorité entre la volonté divine et l'entendement divin, de telle sorte qu'aucune idée du bien ne peut pousser Dieu à choisir une chose plutôt qu'une autre. Et non seulement on ne saurait admettre ici une priorité de temps, mais on ne saurait admettre une priorité d'ordre, de nature ou de raison raisonnée; la distinction de la volonté divine et de l'entendement divin est une distinction qui n'a aucun fondement dans la nature des choses, et qui en Dieu ne correspond absolument à rien. Il faut remarquer à quel point les affirmations de Descartes qui s'exprime ici en langage d'École sont précises et rigoureuses; non content de rejeter une conception qui, grossièrement anthropomorphique, imaginerait les vérités éternelles conçues d'abord par l'entendement divin et, plus tard, acceptées par la volonté, il rejette cette conception sur laquelle nous reviendrons, d'une volonté et d'un entendement identiques dans leur fond, mais entre lesquels on peut établir une priorité d'ordre selon qu'on donne la prééminence à l'un ou à l'autre, ou encore une priorité de nature selon qu'on admet que l'entendement conditionne ou non la volonté; d'un mot, Descartes refuse toute distinction de raison rai-

(1) IX, 233, et VII, 432.

sonnée, c'est-à-dire qui prétende se justifier par une apparence si minime soit-elle, de distinction entre l'entendement et la volonté de Dieu (1). Ainsi, par exemple, Dieu n'a pas voulu créer le monde dans le temps parce qu'il a vu que cela serait meilleur que de le créer dans l'éternité; et il n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits parce qu'il savait que cela ne pouvait être autrement, etc.; mais, au contraire, parce qu'il a voulu créer le monde dans le temps il en a été mieux ainsi que si Dieu l'avait créé dès l'éternité; et c'est parce qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits que cela est vrai maintenant et ne saurait plus être autrement; et ainsi pour tout le reste (2). On objectera peut-être que les mérites des saints sont la cause pour laquelle ils obtiennent la vie éternelle; mais ces mérites n'en sont pas la cause en ce sens qu'ils déterminent Dieu à vouloir quoi que ce soit; ils sont la cause du salut des saints comme d'un effet dont Dieu a voulu de toute éternité qu'ils fussent la cause (3). De tout cela nous devons conclure que la suprême indifférence que nous découvrons en Dieu est la marque la plus sûre de sa toute-puissance. Est-il besoin de faire remarquer qu'il en

(1) « Neque hic loquor de prioritare temporis, sed ne quidem prius fuit ordine, vel natura, vel ratione ratiocinata, ut vocant, ita scilicet ut ista boni idea impulerit Deum ad unum potius quam aliud eligendum. » VII, 432. Cf: « ... est certum dari praeter distinctionem realem distinctionem rationis. Et est illa, quae formaliter et actualiter non est in rebus quae sic distinctae denominantur, prout in se existunt, sed solum prout substant conceptibus nostris et ab eis denominationem aliquam accipiunt, quomodo distinguimus in Deo unum attributum ab alio, vel relationem identitatis a termino, quando dicimus: Petrum esse idem sibi. Haec autem distinctio duplex distingui solet: una quae non habet fundamentum in re et dicitur rationis ratiocinantis... alia quae habet fundamentum in re, et a multis vocatur rationis ratiocinatae. »

SUAREZ, *Met. disp.*, 7, 1, 14.

(2) VII, 432.

(3) *Loc. cit.*

va tout autrement pour l'homme qui trouve la nature de tout bien et de toute vérité déjà déterminée par Dieu. Sa volonté ne pouvant pas en effet se porter à autre chose, il est évident que l'homme embrasse d'autant plus volontiers et d'autant plus librement le bien et le vrai qu'il le découvre plus clairement ; que l'homme enfin n'est jamais indifférent que lorsqu'il ignore ce qui est le meilleur et le plus vrai, ou tout au moins quand il ne le voit pas avec assez d'évidence pour qu'il n'en puisse pas douter. L'indifférence convient donc à la liberté humaine dans un sens tout autre qu'à la liberté divine (1).

Par là d'ailleurs nous voyons quelle réponse il convient d'apporter au second scrupule des théologiens. Lorsqu'on prend garde à l'immensité de Dieu, il apparaît avec évidence que rien absolument ne peut exister qui ne dépende de lui ; et non pas seulement aucune chose réellement existante, mais encore aucun ordre, aucune loi, aucune essence du vrai et du bien ; s'il en était autrement, en effet, Dieu n'aurait pas été parfaitement indifférent à créer ce qu'il a créé (2), car si quelque essence du bien avait précédé sa préordination, elle aurait déterminé Dieu à faire le meilleur, alors qu'au contraire c'est parce que Dieu s'est déterminé à cela même qui maintenant doit être fait, que selon la parole de la Genèse ces choses *sunt valde bona* (3) ;

(1) VII, 432-433.

(2) « Attendenti ad Dei immensitatem, manifestum est nihil omnino esse posse, quod ab ipso non pendeat ; non modo nihil subsistens, sed etiam nullum ordinem, nullam legem, nullamve rationem veri et boni ; alioqui enim ut paulo ante dicebatur, non fuisset plane indifferens ad ea creanda quae creavit. » VII, 435. Cf. pour le sens de *subsistens* dans ce passage : « Subsistere enim quinque modis praesertim dicitur ; primo enim idem est, ac vere et realiter esse. » E. A SANCTO PAULO, *Sum. phil.*, IV, 41-42.

(3) « Sed contra, quia se determinavit ad ea quae jam sunt facienda... » VII, 435-436. Clerselier traduit inexactement : «... parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde... » IX, 235

en d'autres termes, la raison de leur bonté, ce qu'il peut y avoir de bon en elles, dépend de ce que Dieu a voulu les faire telles. Et il n'y a pas lieu de chercher dans quel genre de cause cette bonté et les autres vérités, tant mathématiques que métaphysiques, dépendent de Dieu ; ceux qui ont énuméré les divers genres de causes, n'imaginant sans doute pas qu'il pût exister une causalité de cette nature, il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'ils ne lui eussent pas donné de nom (1). Et cependant ils en ont donné un ; on peut la nommer en effet : efficiente, et lui reconnaître la même nature que celle qui fait que le Roi est l'auteur de la loi, bien que la loi non plus ne soit pas une chose douée d'une existence physique, mais seulement ce que l'on appelle un être moral. Et il n'y a pas lieu davantage de chercher comment Dieu aurait pu faire de toute éternité qu'il ne fût pas vrai que deux fois quatre soient huit, etc. C'est là sans aucun doute une chose pour nous inintelligible. Mais, puisque nous comprenons clairement d'autre part qu'il n'y a rien dans aucun genre d'être, physique ou moral, vrai ou possible, être d'essence ou être d'existence, qui ne dépende de Dieu ; et qu'il a été facile d'instituer certaines choses en telle sorte qu'il devienne incompréhensible pour nous autres hommes que ces choses soient autrement qu'elles ne sont, il serait déraisonnable de mettre en doute une chose que nous comprenons clairement à cause d'une autre que nous ne comprenons pas et que nous ne voyons pas que nous devons comprendre. On avait donc tort de conclure que les vérités éternelles dépendent de l'entendement humain ou de l'existence d'autres choses qu'elles ; elles dépendent de Dieu seul qui, en souverain législateur, les a établies de toute éternité (2).

(1) VII, 436.

(2) « Nec proinde putandum est aeternas veritates pendere ab

La correspondance de Descartes nous permet de juger qu'il n'abandonna jamais ce point de vue. En 1644, il écrivait à Mesland qu'on doit admettre, si difficile que cela soit à concevoir, qu'il a été « libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble (1) ». La raison qui doit nous conduire à l'admettre est d'abord que la puissance de Dieu ne saurait avoir de bornes; puis aussi la considération « que notre esprit est fini, et créé de telle nature qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle, qu'il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre impossibles. Car la première considération nous fait connaître que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai, que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que, par conséquent, il a pu faire le contraire; puis l'autre nous assure que, bien que cela soit vrai, nous ne devons point tâcher de le comprendre, pour ce que notre nature n'en est pas capable. Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement ou, d'être nécessité à le vouloir (2) ». On objectera peut-être certaines contradictions dont nous ne pouvons imaginer, même un seul instant, que Dieu ait pu faire qu'elles soient vraies; par exemple: que Dieu aurait pu faire que les créatures ne fussent point dépendantes de lui. Sans doute, lorsque nous pensons à des contradictions de ce genre, nous ne pouvons que les juger « entièrement impos-

humano intellectu, vel aliis rebus existentibus, sed a solo Deo, qui ipsas ab aeterno, ut summus legislator, instituit. » VII, 436.

(1) A Mesland, 2 mai 1644, IV, 118.

(2) *Ibid.*

sibles ». Aussi ne devons-nous pas nous les représenter si nous voulons connaître l'immensité de sa puissance et nous ne devons « concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté ; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure ; ce que ces mots de saint Augustin expriment fort bien : *Quia vides ea, sunt*, etc. (1), pour ce qu'en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose (2) ». Enfin, dans la conversation qu'il eut avec Burmann (3) et dans une lettre à Arnauld du 29 juillet 1648, Descartes conserve ce même point de vue en déclarant que tout ce qui peut exister de bien ou de vérité dépend de la toute-puissance de Dieu ; à tel point qu'on ne saurait dire qu'il serait impossible à Dieu de faire une montagne sans vallée ou de faire qu'un et deux ne soient pas trois (4).

Ainsi comme on l'a fait justement remarquer (5), les textes où Descartes affirme sa conception de la liberté divine se répartissent à travers sa vie philosophique presque entière. C'est cette doctrine, assurément capitale aux yeux du philosophe, que nous voudrions rapprocher de l'enseignement théologique généralement reçu de son temps.

(1) *Confessions*, XIII, 38.

(2) *Ibid.*, 119.

(3) V, 165.

(4) « Mihi autem non videtur de ullâ unquam re esse dicendum, ipsam a Deo fieri non posse; cum enim omnis ratio veri et boni ab ejus omnipotentia dependeat, nequidem dicere ausim, Deum facere non posse ut mons sit sine valle, vel ut unum et duo non sint tria, etc.; sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut a me concipi non possit mons sine valle, vel aggregatum ex uno et duobus quod non sint tria, etc., atque talia implicare contradictionem in meo conceptu. » V, 223-224.

(5) EM. BOUTROUX, *De veritatibus æternis apud Cartesium*, p. 11.

CHAPITRE II

L'ADVERSAIRE DE DESCARTES

Sur la question de la liberté divine, comme sur tant d'autres, la pensée de Descartes s'est constituée en opposition avec la philosophie de l'École. Là où l'on pourrait être tenté de chercher l'expression d'une pensée qui se développe pour elle-même, il faut voir bien souvent la négation de telle ou telle doctrine familière à ses contemporains. On verra par la suite que c'est le cas des textes où Descartes expose sa conception de la liberté divine ; il importe donc, si nous voulons en pénétrer le sens, de connaître d'abord l'adversaire auquel, en ce point, il a prétendu s'opposer.

Si l'on s'en tient au texte de la première lettre où Descartes aborde cette question, on ne peut guère établir qu'il ait en vue un adversaire déterminé. Il semble s'opposer simplement à ceux qui, de quelque manière que ce soit, tentent de soustraire au libre arbitre de Dieu le domaine des vérités éternelles, et de les rendre indépendantes du Créateur. En quoi consiste cette indépendance prétendue ? Descartes qui fait part à Mersenne d'un simple

projet de critique ne l'indique pas ; ce qu'il refuse, d'une façon générale, c'est que l'on veuille constituer les vérités éternelles en un ordre de réalité à l'origine desquelles ne se trouverait pas la création. Selon toute vraisemblance, ce fut Mersenne lui-même qui, dans une lettre perdue, pria Descartes de préciser sa pensée sur ce point. Il s'agissait de savoir ce qu'on devait entendre par cette indépendance condamnable des vérités éternelles. Descartes voulait-il dire simplement que les vérités mathématiques ne doivent pas être conçues comme subsistant de toute éternité dans l'entendement de Dieu et indépendamment de sa volonté ? Ou bien fallait-il prendre le terme « indépendance » au sens fort, comme signifiant une antériorité des vérités éternelles et des essences des choses par rapport à la volonté et ensemble, à l'entendement de Dieu ? Il y avait là, en effet, deux points de vue très différents à distinguer. Quelles qu'aient été d'ailleurs les questions de Mersenne, il est certain que dans sa réponse Descartes semble employer à dessein dans le sens fort le terme « indépendant ». Ce qu'il entend critiquer, c'est la conception des vérités éternelles qui, non seulement les soustrait au libre décret de la volonté divine, mais encore les considère comme subsistant en elles-mêmes, indépendamment de l'entendement divin, et antérieurement à la connaissance que Dieu en a. Les vérités éternelles ne sont vraies ou possibles que parce que Dieu les connaît comme vraies ou possibles ; mais elles ne sont pas reconnues vraies par Dieu comme si elles l'étaient hors de lui. Ce qu'il ne faut pas dire, en un mot, c'est que *si Deus non esset, nihilominus istae veritales essent verae* (1).

Pouvons-nous retrouver l'adversaire dont Descartes rejette ici les conclusions ? Des lettres à Mersenne on ne saurait tirer aucun renseignement sur ce point. Des-

(1) *Loc. cit.*

cartes s'attaque au « vulgaire », aux « hommes » sans préciser davantage. Soit par prudence, soit par simple habitude de ne jamais combattre ouvertement un auteur, soit enfin qu'il ne songe effectivement à aucun adversaire particulier, Descartes ne cite pas de philosophe à qui les théories qu'il réfute puissent être rapportées. Du moins semblerait-il que s'il vise ici un adversaire, ce ne soit ni saint Thomas ni quelque philosophe de l'École. Dans les termes où le problème est posé Descartes et l'École sont en parfait accord sur la solution qu'il convient de lui donner ; ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux philosophies la supposition qu'il puisse exister des vérités éternelles même si Dieu n'existait pas, ne saurait avoir de sens. Descartes déclare cette conception absurde ; si les hommes y réfléchissaient ils n'oseraient pas dire que la vérité de quelque chose puisse subsister indépendamment de Dieu. De même saint Thomas, établissant l'existence en Dieu de formes exemplaires ou d'idées, nie que ces idées ou formes puissent exister hors de lui et ailleurs que dans l'entendement divin ; ce serait en effet supposer cette absurdité, que Dieu ne trouve pas en soi-même tout ce qui est nécessaire à son action et qu'il est obligé de chercher hors de sa propre essence les formes exemplaires, les modèles de ce qu'il fait (1).

Impossibles parce que Dieu ne saurait chercher hors de lui la fin ou la règle de son action, des essences indépendantes le sont encore parce que rien n'existe qui ne soit Dieu ou créature de Dieu. Et, sur ce point, on ne saurait faire de différence entre les essences et les existences. Lorsque Dieu donne l'être à une essence, il n'en crée pas

(1) « Sed quia forma exemplaris vel idea habet quodammodo rationem finis, et ab ea accipit artifex formam qua agit si sit extra ipsum ; non est autem conveniens ponere Deum agere propter finem alium a se, et accipere aliunde unde sit sufficiens ad agendum ; ideo non possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum. » SAINT THOMAS, *de Verit.* 3, 1, ad corpus.

seulement l'être, mais encore l'essence. Il est en effet impossible de feindre que Dieu crée seulement alors l'existence et non l'essence, puisque avant de recevoir l'existence cette essence n'était rien. Elle existait déjà en quelque manière dans l'entendement du créateur, mais elle n'y était pas à titre de créature; elle était l'essence créatrice. Donc si l'on considère les essences dans l'entendement divin, elles font partie de l'essence divine; si on les considère en tant qu'essences créées, elles ne sont rien ni comme existence ni comme essence avant d'être créées; et dans aucun cas, par conséquent, elles ne sont indépendantes de Dieu (1). Cette doctrine de saint Thomas est la doctrine constante de l'École; et si la thèse contraire a paru condamnable à Descartes, elle paraît à Suarez absolument incompatible avec la doctrine catholique. On ne saurait imaginer qu'un docteur catholique admette qu'en elle-même, et sans que Dieu en ait été la libre cause efficiente, l'essence de la créature puisse être véritablement une chose, possédant véritablement un être réel et distinct de l'être divin (2). Si donc nous considérons les essences des créatures comme actuellement réalisées et existantes hors de l'entendement divin, il faut reconnaître avec saint Thomas qu'en ce sens précis elles ne sont, avant d'avoir été créées par Dieu, absolument rien (3). Lorsque Descartes s'oppose

(1) « Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur; quia antequam esse habeat, nihil est; nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia. » SAINT THOMAS, *de Potentia*, 3,5, ad 2^m.

(2) « Nec potuit in mentem alicujus doctoris catholici venire, quod essentia creaturae ex se et absque efficientia libera Dei sit aliqua vera res, aliquod verum esse reale habens distinctum ab esse Dei. » SUAREZ, *Met. disp.*, 31,2, 3.

(3) « Principio statuendum est, essentiam creaturae, seu creaturam de se et prius quam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil. » *Ibid.* 1. Nous considé-

à ceux qui disent que même si Dieu n'existait pas, les vérités éternelles existeraient, il est donc entièrement d'accord avec Suarez et saint Thomas.

Au reste, il n'est guère permis de douter qu'au cours de ses études à La Flèche, Descartes ait entendu adresser ce reproche à quelque théologien. L'accusation était fréquente autant que grave et les adversaires se la renvoyaient mutuellement. Suarez, par exemple, félicite un théologien d'avoir placé au nombre des hérésies de Wiclef l'affirmation que les créatures possèdent de toute éternité un être distinct et réel de l'être de Dieu (1). Nous savons, d'autre part, que les thomistes reprochaient à Duns Scot d'avoir soutenu une doctrine de ce genre; accusation, d'ailleurs, qui, si l'on songe à ce que Scot enseigne sur la liberté divine, est une manifeste absurdité (2). Il est vrai que Scot, au dire de Suarez, adressait le même reproche à Henricus, l'accusant d'avoir écrit en divers endroits, que les essences des choses possèdent en elles-mêmes un certain être en tant qu'essences; être réel, éternel et non créé, qui appartiendrait aux créatures indépendamment de Dieu, et serait antérieur en elles non seulement à l'efficace de la volonté divine, mais encore à la connaissance que Dieu en a (3). Si l'on se reporte cependant aux textes incriminés et, en général, aux passages où Henricus traite cette question, on peut se rendre compte qu'il n'a jamais rien

rons dans tous ces textes les termes d'« essence » et de « vérités éternelles » comme synonymes. La raison en apparaîtra d'elle-même dans la suite de l'exposé.

(1) *Ibid.*

(2) CAJETAN, *Comm. sum. theol.*, 1, 17, 5.

(3) « Quin potius idem Scotus in allegata dist. 36 impugnat Henricum, eo quod variis locis asseruerit, essentias rerum ex se habere quoddam esse essentiae, quod vocat esse reale, aeternum et improductum, conveniens creaturis independenter a Deo, quodque in eis supponitur, non solum ante efficientiam, sed etiam ante scientiam Dei, » SUAREZ, *loc. cit.*, 2.

soutenu de pareil. L'augustinien Henri de Gand (1) distingue, en effet, l'essence considérée en tant qu'elle existe éternellement dans l'entendement divin, à titre d'exemplaire, de l'essence considérée comme existante, lorsqu'elle est produite par la création divine dans le temps (2). Ordre de l'essence en tant que contenue dans l'entendement divin, qu'elle est *res*, n'a rien qui ne soit conforme à la doctrine constante de l'École; peu importe que les essences soient considérées comme des réalités si ces réalités ne sont pas situées hors de Dieu lui-même, si on les considère au contraire comme existant de toute éternité dans son entendement. Ainsi les essences des choses sont de véritables essences et existences en elles-mêmes, bien qu'elles ne subsistent cependant qu'en Dieu, d'où il suit que dans cette doctrine on ne saurait supprimer Dieu sans que, par le fait même, les essences éternelles des choses ne se trouvent supprimées (3). Seule une interprétation inexacte des textes permet d'attribuer à Henri de Gand la doctrine incriminée; la distinction qu'il établit entre l'*esse essentialae*, être possédé par l'essence en tant qu'elle est, dans un entendement, objet de connaissance, et l'*esse existentiae* que les choses possèdent en elles-mêmes, hors de cet enten-

(1) Henricus ou Henri de Gand. Voir GANDAVO HENRICUS, *Summa quaestionum ordinariarum theologiae*. Parisiis. Badius, Fol. 1520. Et : *Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo*. Parisiis. Badius, Fol. 1519.

(2) « *Essentia enim, ut dictum est, dicitur res ex respectu ad Deum, in quantum ab ipso exemplata est ab aeterno. Dicitur autem existens, ex respectu ad Deum in quantum ipsa est effectus ejus ex tempore.* » HENRICUS, *Summa*, 21, 4, ar. 9.

(3) « *Sed sciendum est quod secundum rationes ideales Deus alia a se intelligit dupliciter. Uno modo secundum quod sunt essentialae vel existentiae quaedam in se. Alio modo secundum quod sunt quaedam operabilia a Deo... Unde et Plato hujusmodi ideas in Deo posuit esse ipsas rerum quidditates, dicente Seneca... Plenus est iis figuris quas Plato ideas appellat; itaque homines pereunt, ipsa vero humanitas ad quam homo effingitur permanet.* » *Quodlib.* 8, qu. 1.

dement, interdit de lui prêter l'affirmation que les essences existent réellement hors de Dieu. Ajoutons qu'à son tour il reproche à Avicenne d'avoir négligé cette distinction et posé des choses comme réellement existantes hors de l'entendement divin (1). Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il semble bien que Suarez ait eu raison de mettre en doute, d'une manière générale, qu'un théologien catholique ait pu soutenir une pareille doctrine. Il ne faut voir dans ces imputations mutuelles qu'un procédé familier à la dialectique de l'École; on déclare perverses et condamnables les conceptions de ceux qui ne pensent pas comme soi. Mais il reste que Descartes, dans les deux premières lettres à Mersenne, paraît s'être souvenu de cette accusation si fréquemment portée, pour la faire retomber à son tour sur une doctrine qu'il n'approuvait pas.

Cette doctrine, si étrange que cela puisse paraître après les textes que nous venons de citer, n'est autre que la propre doctrine de saint Thomas. Sans doute, lorsque Descartes rejette la conception des vérités éternelles et d'essences indépendantes de Dieu, il n'ignore pas qu'il ne fait que répéter, presque dans les mêmes termes, ce qu'ont dit avant lui Suarez et saint Thomas. Mais il use ici à leur égard du procédé dont nous avons vu qu'usaient entre eux les théologiens. Si Suarez et saint Thomas n'ont pas expressément soutenu cette doctrine, qu'ils réprouvent au contraire en termes formels, toutefois elle se déduit si nécessairement de la leur, qu'on peut les en rendre responsables et la leur imputer. Dès les textes de 1630 en effet, nous voyons se dessiner les premières lignes d'une conception toute différente. Les vérités éternelles seraient alors considérées, non plus comme pouvant subsister en elles-mêmes et indépendamment du créateur, mais comme subsistant dans l'entendement de Dieu et indépendam-

(1) *Quodlib.* 8, qu. 3

ment de sa volonté. Or si différentes que soient ces deux conceptions, on pourrait croire cependant que Descartes ne les distingue pas. C'est qu'il les considère comme reposant sur un fondement commun, et même qu'il voit dans la seconde le fondement naturel de la première.

D'où vient, que l'on constitue les vérités éternelles ou essences des choses en réalités indépendantes de Dieu et antérieures à la science divine elle-même ? De ce qu'arbitrairement on a distingué en Dieu l'intelligence de la volonté. Lorsqu'en effet on considère à part l'intelligence divine on se trouve naturellement conduit à lui attribuer un contenu ; on admet par exemple que les essences des choses ou vérités éternelles, y subsistent de toute éternité avec le caractère de nécessité que nous leur reconnaissons ; par là on dote les essences d'une existence indépendante de la volonté de Dieu, et on nie qu'elles aient tiré d'un acte créateur leur origine. Or du point de vue de Descartes, qu'est-ce autre chose que dresser les vérités éternelles en réalités indépendantes de Dieu lui-même ? A ses yeux, l'entendement de Dieu et sa volonté ne font qu'un ; dire que les vérités éternelles sont indépendantes de sa volonté, c'est dire par conséquent qu'elles sont indépendantes de son entendement ; on ne peut rien soustraire à l'un sans l'enlever à l'autre. Que Descartes cependant ne confonde pas réellement ces deux points de vue et qu'il n'ait pas l'illusion que l'École avait vraiment soutenu la doctrine qu'il condamne, c'est ce que montrent bien les *Réponses aux objections*. Dans ces textes de 1641, Descartes ne paraît plus envisager du même point de vue les conséquences de cette distinction. Alors que dans ses lettres à Mersenne, il passe de l'une à l'autre conception sans le moindre scrupule, il semble prendre soin de ne pas les confondre dans les *Réponses aux objections*, lorsqu'il s'adresse aux représentants de la pure doctrine de saint Thomas. C'est qu'alors il craindrait sans

doute, en confondant « indépendance à l'égard de la volonté divine » et « indépendance à l'égard de Dieu » d'être accusé d'ignorance ou de mauvaise foi. Aussi le verrons-nous limiter sa critique aux termes stricts de la doctrine scolastique ; il ne s'opposera plus à la conception de l'indépendance des essences des choses par rapport à l'entendement divin, mais seulement par rapport à la volonté de Dieu.

Cette seconde théorie se trouve spécialement visée par certains textes, dès les lettres à Mersenne de 1630. A ce moment déjà certaines de ses critiques paraissent être expressément dirigées contre la conception de saint Thomas et des docteurs qui, sur ce point, se réclament de sa doctrine. A s'en tenir aux apparences et à ne lire que superficiellement certains textes de Suarez, on pourrait croire que même sur ce second point l'accord est parfait entre Descartes et ses anciens maîtres. En effet, l'un et l'autre, ainsi que nous l'avons vu, partent de ce principe que Dieu est le créateur de toutes choses, l'auteur de tout ce qui existe ; or il est de foi, que Dieu seul est un être nécessaire de soi, et que rien n'a été fait sans lui, et que, sans sa puissance créatrice, rien n'existe ou ne peut posséder quelque être réel (1). De ce que rien de ce qui possède quelque réalité ne peut exister sans être créé de Dieu, Descartes concluait que les essences qui sont des réalités doivent être créées de Dieu. Telle est aussi la conception de Suarez : sans l'existence de leur cause première, les effets que nous connaissons ne peuvent posséder aucune réalité ; il est donc impossible que l'essence des choses possède quelque existence réelle indépendamment de l'existence même du

(1) « Et ratione probatur ex principiis fidei, quia solus Deus est ens ex se necessarium, et sine illo factum est nihil, et sine effectione ejus, nihil est aut aliquod esse reale in se habet. » SUAREZ, *Met. disp.*, 31, 2, 3.

Créateur (1). Mais Descartes va plus loin. Non seulement il veut que les essences dépendent de Dieu, il veut encore que Dieu les ait librement créées, qu'elles n'émanent point de lui nécessairement comme les rayons émanent du soleil (2). Or c'est bien ainsi que Suarez entend toute création, et il nie dans les mêmes termes que Dieu produise les choses par nécessité naturelle, par une action qui découlerait purement et simplement de lui (3).

Cet accord néanmoins n'est qu'apparent. Pour donner à la doctrine de Suarez son sens exact, il faut faire appel à la distinction des essences en possibles et réelles. Une essence possible n'est pas un pur être de raison, c'est-à-dire un être qui n'ait d'autre existence que celle qui lui est conférée par la pensée humaine, et n'appartienne en somme qu'au non-être. L'essence possible existe à titre d'objet de la science divine et par conséquent capable d'existence réelle. Elle est en une certaine mesure un être. Mais elle n'est pas un être actuel proprement dit, sans quoi elle ne serait plus un possible; l'essence de la créature considérée précisément en elle-même et avant qu'elle ne soit réalisée par la création n'a pas d'autre être actuel que celui de sa cause (4). Or c'est précisément le mode

(1) « Item, quia remota existentia et efficientia primae causae nihil omnino manet in effectu, ut ostensum est; ergo, neque essentia manere potest sub aliquo vero esse reali distincto ab esse creatoris. » *Ibid.*, 31, 2, 4.

(2) *Loc. cit.*, I, 152.

(3) « Nihilominus dicendum est evidenti ratione demonstrari posse, Deum velle res extra se libere, absolute et simpliciter loquendo, et oppositam sententiam, scilicet Deum agere extra se ex necessitate naturae, esse errorem non solum in fide, sed etiam contra rationem naturalem... ut nullo modo per intellectum et voluntatem operetur, sed mera actione transeunte ab illo naturaliter dimanante, sicut illuminatio maneat a Sole. » *Ibid.*, 30, 16, 25.

(4) « Ad quantum respondetur, essentiam possibilem creaturae objectum divinae scientiae, non esse ens confictum ab intellectu, sed esse ens revera possibile et capax realis existentiae, ideoque non esse ens rationis, sed sub ente reali aliquo modo compre-

d'existence qu'ont de toute éternité les vérités éternelles dans l'entendement divin. Elles possèdent une certaine existence réelle, car il est vrai de toute éternité qu'on peut légitimement attribuer aux essences leurs prédicats essentiels ; et toute vérité suppose un certain être (1). Mais ces vérités éternellement vraies ne le sont pas indépendamment de l'entendement divin en qui elles subsistent de toute éternité (2).

Telle est la pensée de saint Thomas que Suarez fait sienne en l'approfondissant. Les vérités éternelles ne sont vraies de toute éternité qu'en tant qu'elles existent objectivement dans l'entendement divin, car elles ne sauraient exister ni subjectivement, c'est-à-dire réellement, en elles-mêmes ; ni objectivement, c'est-à-dire à titre d'objet de connaissance, dans un autre entendement que celui de Dieu. Or pour que la science par laquelle Dieu connaît de toute éternité que « l'homme est un animal raisonnable », soit une science vraie, il n'est pas nécessaire que l'essence de l'homme possède de toute éternité un être réel et en acte. L'être que possède cette essence, en effet, ne consiste pas en un être actuel et réel, mais seulement dans la connexion intrinsèque qui unit, en raison de leur nature même, les deux termes extrêmes de cette proposition, et une connexion de ce genre n'a pas son fondement dans un être actuel, mais seulement dans un être

hendi... *Essentia ergo creaturae, secundum se est ens reale... in potentia, non vero... in actu, quod est proprie esse ens reale. Quocirca si essentia creaturae praecise ac secundum se sumpta et nondum facta, consideretur ut actu ens, vel ei tribuatur actu esse, sic... non est consideranda in se, sed in sua causa, nec habet aliud esse reale ab esse suae causae... Dicitur tamen illa natura creabilis vel possibilis, quatenus secundum se realis est et apta ad existendum* ». SUAREZ, *Met. disp.*, 31, 2, 10.

(1) « Praedicata essentialia, ab aeterno vere praedicantur aut praedicari possunt de essentia ; omnis autem veritas fundatur in aliquo esse ». *Ibid.*, 31, 2, 6.

(2) Cf. SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 10, 3, ad 3^m.

en puissance, c'est-à-dire possible. On objectera peut-être que cette science de Dieu ne consiste pas à savoir que l'homme peut être un animal raisonnable, mais à savoir que l'homme est nécessairement un animal raisonnable; d'où il suivrait qu'une telle vérité suppose un être, non seulement possible, mais nécessaire. A quoi il faut répondre en niant simplement que cette conséquence soit légitime; la nécessité des vérités éternelles ne consiste pas dans la nécessité absolue de posséder actuellement un véritable être réel; elles ne possèdent d'un pareil être que la possibilité. Les essences des choses, considérées à titre d'essences possibles, ne possèdent qu'une nécessité conditionnelle, à savoir : si l'homme doit être créé, il sera nécessairement un animal raisonnable. Cette nécessité n'est qu'une certaine identité objective d'« homme » et d'« animal » que Dieu connaît par une vue absolument simple, alors que nous ne la connaissons que par composition (1).

Les essences possibles étant ainsi définies, on conçoit qu'elles n'aient pas à être créées par Dieu en tant que telles, puisqu'elles ne se distinguent pas de lui, et

(1) « Ut autem vera esset scientia, qua Deus ab aeterno cognovit hominem esse animal rationale, non oportuit essentiam hominis habere ex aeternitate aliquod esse reale in actu, quia illud esse, non significat actuale esse et reale, sed solam connexionem intrinsecam talium extremorum; haec autem connexio non fundatur in actuali esse, sed in potenciali. Dices per illam scientiam non cognosci hominem posse esse animal rationale, sed necessario esse animal rationale ergo solum esse potentiale non est sufficiens fundamentum ejus. Respondetur negando absolute consequentiam, quia illa necessitas non est absoluta essendi secundum aliquod esse reale in actu; sed quoad hoc, est possibilitas tantum. Includit tamen necessitatem conditionalem, quia nimirum, si homo producendus est, necessario futurus est animal rationale, quae necessitas nil aliud est, quam identitas quaedam objectiva hominis et animalis, quam identitatem Deus simplicissime cognoscit; nos autem per compositionem, quam significat verbum *est*. » SUAREZ, *Met. disp.*, 31, 2, 8.

qu'elles n'ont de l'être réel que l'aptitude à le recevoir : la non-impossibilité d'être (1). Tout autre est la nature des essences réelles. Une essence, de possible devient réelle, lorsque Dieu lui confère l'existence actuelle par un décret de sa libre volonté. C'est seulement en ce second sens que les vérités éternelles et les essences des choses dépendent de la création divine. Il importe donc de distinguer ces deux points de vue. Lorsque nous disons *Homo est animal* la copule *est* peut recevoir deux sens différents. Elle peut signifier qu'il existe réellement et actuellement un homme, et que par conséquent les deux termes *homo* et *animal* sont unis par une connexion actuelle et réelle. Envisagée en ce sens, la proposition *Homo est animal* dépend de la volonté divine, car il dépend de Dieu, suprême cause efficiente, que l'homme existe ou n'existe pas ; donc il dépend de Dieu que l'homme soit réellement et actuellement un animal. Mais on peut donner au mot *est* un autre sens. Il ne signifierait plus une existence réelle, ni l'attribution aux deux termes d'une réalité actuelle, la proposition serait prise alors dans un sens purement hypothétique et possible. Lorsque nous disons en effet que l'homme est un animal, abstraction faite de la création de l'homme dans le temps, nous voulons dire simplement que la nature de l'homme est telle qu'il est impossible de créer l'homme sans le créer animal. Par conséquent, de même que la proposition conditionnelle suivante est éternellement vraie : s'il existe un homme, c'est un animal, ou s'il court, il se meut ; de même cette proposition est éternellement vraie : l'homme est un animal, et aussi cette autre : la course est un mouvement. D'où il résulte qu'envisagées en ce sens de pareilles propositions n'ont pas de cause efficiente, car toute cause efficiente aboutit à conférer une existence actuelle, existence que, par

(1) SUAREZ, *disp.*, 31, 2, 2.

hypothèse, ces propositions ne possèdent pas (1). Donc, en tant qu'essences vraies et réelles, les vérités éternelles sont créées de Dieu ; en tant qu'essences possibles ces vérités sont, par leur nature même, soustraites à toute création. On voit maintenant dans quel sens Suarez prenait le terme d'essence, lorsqu'il les présentait comme créées par Dieu ; les essences étaient considérées alors non comme possibles, mais comme actuellement existantes. Cette distinction nous permet encore de comprendre certains textes de Suarez, qui expliquent pourquoi Descartes n'éprouva aucun remords à déduire de sa doctrine cette affirmation : si Dieu n'existait pas, les vérités éternelles n'en seraient pas pour cela moins vraies. Suarez peut en effet, tout en subordonnant à l'existence de Dieu celle des vérités éternelles, dire que même si aucune cause efficiente ne créait l'homme, il resterait que

(1) « Haec vero controversia... tota consistit in varia significatione illius copulae, *est*, per quam conjunguntur extrema in his enuntiationibus. (Scil. propositiones aeternae veritatis.) Duobus enim modis accipi potest. Primo ut significet actualem et realem conjunctionem extremorum in re ipsa existentem, ita ut cum dicitur, *homo est animal*, significetur re ipsa ita esse. Secundo, solum significet praedicatum esse de ratione subjecti, sive extrema existant, sive non. In priori sensu veritas propositionum pendet sine dubio ab existentia extremorum, quia juxta illam significationem verbum *est*, non absolvitur a tempore, seu (quod idem est) significat realem et actualem durationem, quae nulla est, ablata existentia extremorum... Et in hoc eodem sensu optime probant rationes proxime factae, veritatem harum enuntiationum pendere a causa efficiente, a qua pendent existentia extremorum... At vero in alio sensu propositiones sunt verae etiamsi extrema non existant; et in eodem sunt necessariae ac perpetuae veritatis, quia cum copula *est*, in dicto sensu non significet existentiam, non attribuit extremis actualem realitatem in se ipsis, et ideo ad suam veritatem non requirit existentiam, seu realitatem actualem... Atque hinc etiam fit, ut hae connexiones in hoc sensu, non habeant causam efficientem, quia omnis efficientia terminatur ad actualem existentiam, a qua dictae propositiones in hoc sensu abstrahunt. » SUAREZ, *Met. disp.*, 31, 12, 44.

cette proposition : « l'homme est un animal » est vraie et nécessaire *ex hypothesi* dans l'entendement divin (1).

Et c'est enfin à cette doctrine précise que Descartes s'oppose lorsqu'il spécifie expressément que toutes les essences, toutes les vérités éternelles, soit réelles, soit possibles sont également créées par la libre volonté de Dieu. *Sunt tantum verae aut possibiles quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit* (2). Employant à dessein ce langage d'École, il ferme toutes les issues et ne laisse place à aucune distinction.

Cette attitude singulière sur un point où, sauf quelques divergences dans les détails, tous les docteurs étaient d'accord, engageait Descartes dans de nombreuses difficultés. La plus saillante était peut-être l'incompatibilité entre le caractère de nécessité reconnu aux vérités éternelles et le fait de leur libre création par Dieu. La définition du triangle ou les vérités qu'on peut en déduire ne sont des vérités nécessaires que si elles découlent nécessairement de la nature même des termes en présence et d'une connexion intrinsèquement nécessaire des essences. En effet, les vérités éternelles ne sont pas vraies parce qu'elles sont connues de Dieu comme vraies, mais bien plutôt Dieu les connaît comme vraies parce qu'elles le sont. S'il en était autrement, on ne pourrait pas expliquer pourquoi Dieu connaît la vérité de ces propositions comme nécessaires; leur vérité proviendrait de Dieu lui-même et n'existerait que par l'intermédiaire de sa volonté. Tirant leur

(1) « Quod potest declarari ratione facta de propositione conditionalis, cujus veritas non pendet ex causa efficiente, vel potente efficere, et ideo aeque reperitur in rebus impossibilibus ac in possibilibus : aeque enim vera est haec conditionalis, si lapis est animal, est sensibilis, ac ista, si homo est animal, est sensibilis; ergo etiam haec propositio : omne animal est sensibilis, per se non pendet ex causa quae possit efficere animal. Unde, si per impossibile nulla esset talis causa, nihilominus illa enunciatio vera esset, sicut haec est vera : chymera est chymera, vel similis » SUAREZ, *Met. disp.*, 31, 12, 45.

(2) *Loc. cit.*, I, 149.

origine d'une volonté libre, ces vérités seraient contingentes, elles ne seraient pas des vérités nécessaires, donc il faut que Dieu les connaisse comme nécessaires (1). On doit même aller plus loin. Au regard de ces propositions, l'entendement divin qui ne fait que les connaître sans avoir à les créer, se comporte comme une pure faculté de connaître, non comme faculté d'agir. Or l'entendement dans sa fonction purement spéculative suppose la vérité de son objet, il ne la crée pas. Donc les vérités éternelles, qu'on les considère comme possibles ou même comme actuellement réalisées, sont éternellement vraies non seulement en tant qu'elles existent dans l'entendement divin, mais encore en elles-mêmes et abstraction faite de cet entendement (2). Remarquons d'ailleurs que par cette dernière affirmation Suarez ne contredit pas ses affirmations précédentes ; il ne dit pas que ces vérités sont vraies *extra intellectum divinum* et que même si Dieu n'existait pas, ces vérités seraient encore vraies. Étant accordé qu'elles ne peuvent subsister éternellement ailleurs que dans l'entendement de Dieu, il reste que ce n'est pas leur existence éternelle dans cet entendement qui fonde leur vérité. L'*esse verae* précède et fonde en elles l'*esse cognitae* et ce n'est pas parce que Dieu les connaît qu'elles sont vraies, c'est parce qu'elles sont vraies en elles-mêmes que Dieu

(1) « Rursus neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur, quia verae sunt; alioqui nulla reddi posset ratio, cur Deus necessario cognosceret illas esse veras, nam si ab ipso Deo proveniret earum veritas, id fieret media voluntate Dei; unde non ex necessitate proveniret, sed voluntarie ». SUAREZ, *Met. disp.*, 31, 12, 40.

(2) « Item, quia respectu harum enunciationum comparatur intellectus divinus ut mere speculativus, non ut operativus; intellectus autem speculativus supponit veritatem sui objecti, non facit, igitur huiusmodi enuntiationes, quae dicuntur esse in primo, imo etiam quae sunt in secundo modo dicendi per se, habent perpetuam veritatem, non solum ut sunt in divino intellectu, sed etiam secundum se ac praescindendo ab illo. » *Ibid.*

les connaît. La nécessité de leur vérité les imposant à la connaissance divine, elle est logiquement antérieure à la connaissance que Dieu en a.

C'est à cette dernière affirmation exprimée dans les termes mêmes employés par Suarez que Descartes entend s'opposer dans les lettres de 1630 : « Pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum verae... quia Deus illas veras... cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae*. Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a (1). » Quant au raisonnement sur lequel cette affirmation se fonde, Descartes le réfute en termes très précis. Suarez disait : Si les vérités éternelles n'apparaissent pas à Dieu comme nécessaires, elles dépendent de sa volonté et sont par conséquent contingentes. Donc il faut que ces vérités ne tiennent que d'elles-mêmes leur nécessité. A quoi Descartes répond que c'est conclure illégitimement de la nécessité de ces vérités au regard de l'homme à leur nécessité au regard de Dieu. Les vérités éternelles sont nécessaires en ce sens qu'elles s'imposent à notre entendement, mais cela n'implique nullement qu'elles ne tiennent que d'elles-mêmes leur nécessité. Elles peuvent être nécessaires par rapport à nous et contingentes par rapport à Dieu, qui les a librement créées tout en nous les imposant comme nécessaires. Et cette nécessité se manifeste assez en ce que nous ne pouvons représenter à notre esprit certaines contradictions sans les juger entièrement impossibles ; mais il ne suit pas de là qu'elles le soient aussi au regard de Dieu : « Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues ; car c'est tout autre chose de

(1) *Loc. cit.*, I, 149.

vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité à le vouloir (1). »

La nouvelle doctrine pouvait rencontrer cependant une autre objection. Descartes semble l'avoir prévue sans déplaisir, ayant à sa disposition de quoi la dissoudre. Concédons que Dieu ait créé librement des vérités qui deviennent pour nous nécessaires et qu'il nous les ait imposées comme un roi impose les lois à ses sujets dans son royaume ; il reste que ces lois, contingentes par rapport à Dieu, demeurent à son égard toujours contingentes. Les vérités éternelles peuvent avoir été créées nécessaires, mais Dieu qui les a créées librement ne peut s'être enchaîné lui-même par la nécessité qu'il leur a conférée. Il reste donc toujours libre de créer d'autres vérités, différentes de celles-là ou même contradictoires avec elles, auxquelles il conférera, s'il lui plaît, ce même caractère de nécessité qui les impose à notre esprit. D'un mot, ces vérités contingentes par rapport à Dieu, nécessaires par rapport à nous, demeurent dans leur racine même contingentes ; perpétuellement révisables par celui qui les a créées, elles ne possèdent qu'une apparente nécessité.

A cette objection Descartes oppose, sans plus, l'affirmation de l'immutabilité de Dieu : « On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un Roi fait ses lois : à quoi il faut répondre que oui si sa volonté peut changer. Mais je les comprends comme éternelles et immuables. Et moi je juge de même de Dieu (2). » Ainsi, les vérités éternelles que Dieu a données nécessaires le seront toujours pour nous. Dieu, Descartes l'immutabilité de la volonté créatrice, l'être. En faisant appel à cet être, on va retourner contre elle. emprunte à l'École l'ar-

(1) *cit.*, IV, 118-119.
Loc. cit., I, 145. Cf. VII, 380.

Pour saint Thomas Dieu est acte pur et sa nature ne comporte rien qui soit en puissance. Or tout ce qui change est en puissance sous quelque rapport ; on ne saurait donc attribuer à Dieu aucun changement et la nature divine est nécessairement immuable. La même conclusion s'imposera nécessairement encore si l'on considère directement et en elle-même la perfection de Dieu. Tout mouvement en effet doit faire atteindre à ce qui se meut quelque chose qu'il n'atteignait pas ; or Dieu, qui comprend en soi la plénitude de toute perfection en raison de son infinité, ne saurait atteindre aucun objet qui lui ait jusqu'alors échappé ; et c'est pourquoi d'ailleurs certains anciens, contraints par la vérité, ont reconnu que le premier principe des choses est immobile. Nous devons conclure : Dieu est immuable en raison de sa simplicité et de son infinie perfection (1). Il faudra donc affirmer la même chose en ce qui concerne sa volonté. Une volonté est dite changer lorsqu'elle commence à vouloir ce qu'elle ne voulait pas auparavant, ou lorsqu'elle cesse de vouloir ce que précédemment elle voulait. Or la possibilité d'un tel changement suppose un changement préalable soit dans la connaissance, soit dans la disposition de la substance même qui est dite vouloir. En effet, puisque la volonté tend toujours vers le bien elle peut commencer à vouloir un objet nouveau pour deux raisons différentes. D'abord parce que quelque chose qui n'était pas bon pour elle commence à l'être ; par exemple il commence à être bon de s'asseoir près du feu lorsque arrivent les premiers froids, alors que cela ne l'est pas auparavant. Mais un tel changement suppose un changement dans la substance qui veut, et puisque nous venons de voir que la substance de Dieu est immuable, il s'ensuit que la volonté divine ne saurait

(1) « Deus, cum sit primum ens omnino simplex et per essentiam infinitus est simpliciter immutabilis. » SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1, 9, 1.

changer pour une raison de ce genre. La volonté peut encore changer en raison d'un changement préalable dans la connaissance de l'être qui veut, s'il commence à s'apercevoir qu'une chose lui est bonne alors qu'il l'ignorait auparavant. Mais la science de Dieu est immuable ; sa science en effet n'est autre que sa substance ; et puisque nous avons prouvé que sa substance est immuable, il s'ensuit que sa science l'est également (1). Donc, la science de Dieu étant immuable, sa volonté ne peut changer ; et les deux seuls motifs possibles de changement étant ainsi écartés, il reste que la volonté divine est, absolument parlant, immuable (2).

De cette déduction de saint Thomas, Descartes conserve simplement la conclusion sans l'appuyer d'aucun des arguments qui dans l'École la justifient, sans en apporter un seul qui, de son point de vue personnel, permette de l'établir. Cette négligence peut paraître d'autant plus étrange que l'immutabilité divine devait être proposée par Descartes comme un des fondements essentiels de sa philosophie, et qu'il devait chercher dans cet attribut de Dieu, non seulement la garantie générale de la stabilité des lois de la nature, mais encore le fondement métaphysique immédiat de quelques-unes des plus importantes de ces lois. C'est, à ses yeux, une perfection en Dieu que

(1) « Respondeo dicendum quod cum scientia Dei sit ejus substantia... sicut substantia ejus est omnino immutabilis... ita oportet scientiam ejus omnino invariabilem esse. » SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1, 14, 15.

(2) « Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione ejus ; sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset. Ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra... quam ejus scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem. » *Ibid.*, 1, 19, 7.

d'être immuable en lui-même, et c'en est une aussi que d'agir d'une façon immuable et constante (1). De là nous pouvons déduire ces lois dont nous avons eu déjà l'occasion de parler : que Dieu qui a créé l'univers avec du mouvement et du repos le doit actuellement conserver avec autant de mouvement et de repos qu'il y en a mis en le créant. Que toute chose laissée à elle-même demeure dans l'état où elle a été laissée ; ce qui est carré ne changera point par soi-même de figure, et ce qui est en repos ne commencera pas plus de soi-même à se mouvoir que ce qui est en mouvement ne tendra de soi-même à s'arrêter (2). Chaque partie de la matière tend à se mouvoir en ligne droite (3) et par conséquent le mouvement se propage par le choc. En effet, Dieu a créé dès l'origine le monde plein de corps et d'une matière dont chaque partie tend à se mouvoir en ligne droite. Dès lors il faut que dès le premier moment de la création ces parties de la matière aient commencé à se pousser les unes les autres et à se communiquer leur mouvement. C'est pourquoi l'action par laquelle Dieu conserve le monde étant celle-là même par laquelle il l'a créé, il conserve aux parties de la matière le mouvement qu'il leur a donné et aussi la propriété qu'a ce mouvement de passer des unes aux autres selon leurs divers chocs. Ainsi les perpétuelles mutations des choses, bien loin de la contredire, prouvent l'immuabilité de Dieu (4).

(1) « *Intelligimus etiam perfectionem esse in Deo, non solum quod in seipso sit immutabilis, sed etiam quod modo quam maxime constanti et immutabili operetur.* » *Princ. phil.*, II, 36.

(2) *Ibid.*, 37.

(3) *Ibid.*, 39.

(4) « *Sicque hæc ipsa creaturarum continua mutatio immutabilitatis Dei est argumentum.* » *Ibid.*, 42. Cf. SAINT THOMAS : « *Respon- deo dicendum quod voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est quod aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis*

La question était donc pour Descartes du plus haut intérêt ; et on doit noter que dès 1630 il sait de quel secours la considération de l'immutabilité divine pourra lui être dans la physique, puisque le Monde bien longtemps avant les Principes, y fait appel. D'autre part, on s'étonnera d'autant plus du peu de souci qu'éprouve Descartes de légitimer l'immutabilité divine, qu'il s'appuie sur la considération de cet attribut pour fonder la nécessité des vérités éternelles, alors que dans l'École, c'était au contraire la nécessité des vérités éternelles ou essences des choses qui fondait, pour une part, l'immutabilité de la volonté de Dieu. Nous venons de voir en effet que la science immuable que Dieu a du Bien entraîne l'immutabilité de sa volonté ; si l'on suppose au contraire que l'objet de la science divine est sous la dépendance de la volonté de Dieu qui lui a donné l'être, cette règle de la volonté divine, qui en assurerait l'immutabilité, disparaît ; rien ne nous en garantit la stabilité : *tam substantia Dei, quam ejus scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem* (1). Dès lors si l'immutabilité de la volonté provient en Dieu de celle de sa science ; et si l'immutabilité de sa science provient de la nécessité avec laquelle les vérités éternelles s'imposent à elle, ne devient-il pas étrange de faire appel à l'immutabilité divine pour fonder la nécessité des vérités éternelles ? Il y avait là évidemment une lacune à combler, ou plutôt il y aurait eu là une assertion métaphysique à justifier si Descartes avait cultivé la métaphysique pour elle-même et s'il s'était proposé comme but essentiel de construire une métaphysique rigoureuse et approfondie ; mais il se contentait volontiers du strict nécessaire dans cet ordre de questions. L'affirmation de l'immutabilité divine lui paraît

eadem voluntate immobiliter permanente velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. » *Sum. theol.*, 1, 16, 7.

(1) *Loc. cit.*

sant utile pour montrer l'accord de sa physique avec la théologie, Descartes l'affirme, mais il ne se préoccupe pas de la fonder, bien qu'en ce moment même il lui retire ce que l'École en considérait comme le principal fondement. Sans doute si on l'avait pressé sur ce point, aurait-il fait de l'immutabilité divine un de ces attributs que nous trouvons nécessairement inclus dans la nature de Dieu, parce qu'il est évident que la possibilité du changement implique quelque imperfection ; mais il semble bien que l'évidence de cette affirmation se réduise ici pour lui au souvenir d'une conclusion de l'École dont il supprime la démonstration sans la remplacer.

On peut constater encore le peu de souci qu'éprouve Descartes d'approfondir ce point dans la brève indication qu'il ajoute concernant l'accord de la liberté de Dieu avec son immutabilité. Là aussi il s'en remet, sans plus, aux décisions de l'École. Il est vrai qu'ici la résolution prise par lui de ne jamais mettre en question les conclusions de la théologie, suffit à légitimer son attitude. En face de ce problème purement théologique, Descartes se retranche derrière l'insuffisance de notre raison pour scruter les mystères de la toute-puissance de Dieu. La volonté de Dieu est immuable : « Mais sa volonté est libre. Oui, mais sa puissance est incompréhensible, et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre (1). » Plus hardie, l'École proposait, en même temps que la solution de ce problème, une justification de cette solution ; elle consistait à présenter la liberté de Dieu comme s'exerçant en un acte unique et soustrait par le fait même à toute nécessité provenant de décisions antérieures, ainsi d'ailleurs qu'à toute possibilité de changement. L'immutabilité ne serait

(1) *Loc. cit.*, I, 145.

une contrainte que pour une volonté dont les décisions s'échelonnaient le long du temps; dans ce cas en effet une décision antérieure et immuable supprimerait radicalement la liberté de toutes les décisions postérieures. Mais il n'en va pas ainsi de Dieu pour qui le temps n'est rien et dont la volonté s'exerce dans l'éternité; cette volonté qui ne connaît ni passé ni avenir, mais qui veut dans un perpétuel et immobile présent, en un acte unique et éternel, ne peut pas être considérée comme se liant elle-même par sa propre immutabilité. Ainsi se concilient en Dieu l'immutabilité et la liberté (1). Descartes, plus prudent, admet cette conciliation sans chercher à en donner une explication. Il adopte simplement les conclusions auxquelles arrive sur ces différents points la théologie, et se sentant couvert de ce côté, n'éprouve nul besoin de les approfondir.

Négligeant ces questions secondaires, Descartes fait porter tout son effort sur ce qui constitue à ses yeux le fondement même, la racine profonde de la doctrine qu'il combat. Il ne se contente pas de nier une conclusion dangereuse, il veut nier encore les prémisses dont on la déduit. De cette tentative pour ruiner dès son point de départ la doctrine de saint Thomas sur la nature des vérités éternelles, naît ce que l'on considère à juste titre comme un des éléments essentiels de sa métaphysique : l'affirmation de l'unité absolue de ce que nous appelons les attributs divins, c'est-à-dire, en somme, la conception cartésienne même de la liberté de Dieu. Ce qui permet à saint Thomas et à Suarez de rendre les vérités éternelles indépendantes de la volonté divine, c'est la distinction qu'ils introduisent en Dieu entre son entendement et sa volonté. En niant la légitimité de cette distinction, Descartes contraindra par le fait même ceux qui rendent les

(1) SUAREZ, *Met. disp.*, 30, 16, 32.

vérités éternelles indépendantes de l'entendement divin à les soumettre au contraire à sa volonté. Deux thèses resteront seules en présence : les vérités éternelles sont, absolument parlant, indépendantes de l'existence de Dieu, les vérités éternelles sont, comme les autres créatures, produites par Dieu. La première de ces propositions étant intenable, c'est à la seconde qu'on devra nécessairement s'arrêter.

Il ne semble pas, au premier abord, que Descartes ait pu légitimement reprocher à l'École d'introduire en Dieu une distinction entre l'entendement et la volonté. La simplicité et l'absence de toute composition est, aux yeux de saint Thomas, l'un des principaux parmi les attributs divins. On peut même dire qu'il est le principal en ce sens, que la véritable nature des autres ne peut être entendue si l'on ne connaît d'abord celui-là. Dans la *Somme*, après la question *De Deo; an sit*, vient immédiatement la question *De simplicitate Dei*. Dieu n'est pas un corps ; il n'est pas composé de matière et de forme, ni d'essence et d'existence, ni de genre et de différence, ni de sujet et d'accident (1). Au reste l'affirmation de la simplicité divine suit naturellement des preuves qui établissent l'existence de Dieu. On a démontré que Dieu est Premier : premier moteur, première cause, premier être. Or, avant la pluralité se trouve l'unité ; dans tout composé se trouve la pluralité ; donc Dieu par le fait même qu'il est avant toutes choses doit être exempt de toute composition. Dieu est donc simple (2). Parmi les divers aspects sous lesquels on peut envisager cette simplicité, considérons plus particulièrement le suivant : Dieu n'est pas composé de substance

(1) SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1, 3 per tot.

(2) « Ante multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id, quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere. » SAINT THOMAS, *Cont. Gent.*, I, 18.

et d'accident. Dieu, en effet, est l'être même. Or ce qui est l'être même ne peut pas participer à quelque chose qui ne soit pas de son essence ; car bien que ce qui est puisse participer à autre chose, il n'y a rien cependant de plus simple, ou de plus formel que l'être. Donc la substance divine qui est l'être même ne peut rien posséder qui ne soit pas de sa substance, et, par conséquent, une telle substance ne saurait avoir d'accidents (1). Autrement encore : puisque l'accident n'est pas de l'essence du sujet, tout être en qui se trouve quelque accident n'est pas tout ce que comprend son essence. Or Dieu est tout ce qu'il comprend en soi, puisqu'il est son essence même ; donc il ne comprend pas en soi d'accident (2). La mineure se prouve ainsi qu'il suit. Dans tout ce qui n'est pas sa propre essence, on trouve nécessairement quelque composition. Dans chaque chose en effet on trouve d'abord son essence, et s'il n'y avait rien dans cette chose en dehors de son essence, tout ce que cette chose est, serait son essence ; elle serait elle-même sa propre essence. Si donc une chose n'est pas son essence, il faut qu'il y ait en elle quelque chose en dehors de son essence, et que par conséquent elle soit composée. C'est ainsi que dans les composés, l'essence est considérée comme une partie, telle l'humanité dans l'homme. Or nous avons vu qu'il n'y a en Dieu nulle composition. Donc Dieu est son essence (3).

(1) « Divina autem substantia est ipsum esse ; ergo nihil habet quod non sit de sua substantia ; nullum ergo accidens ei inesse potest. » SAINT THOMAS, *Cont. gent.*, 1, 23.

(2) « Cuicumque inest aliquod accidens non est quidquid habet in se ; quia accidens non est de essentia subjecti. Sed Deus est quidquid in se habet. In Deo igitur nullum est accidens. » *Ibid.*, I, 23.

(3) « Si igitur aliquid non est sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter ejus essentiam ; et sic oportet in eo esse compositionem... Ostensum est autem in Deo nullam esse compositionem. Deus igitur est sua essentia. » *Ibid.*, I, 21.

Si, parce que Dieu est son essence même, il ne comprend pas d'accidents, il s'ensuit que de tout ce qu'on veut lui attribuer, on doit dire que cela n'est rien d'autre que son essence. Tel est le cas de l'entendement divin. L'acte d'entendre est à l'entendement ce que l'être est à l'essence. Or nous venons de prouver que l'être divin est son essence, donc l'acte par lequel Dieu entend est son entendement. Mais il faut d'autre part que l'entendement divin soit l'essence de Dieu, sans quoi il constituerait en Dieu un accident. Donc l'acte par lequel Dieu entend n'est autre que son essence (1). De là il résulte nécessairement que la volonté de Dieu n'est, elle aussi, rien d'autre que son essence. En effet, de ce que Dieu possède l'intelligence il s'ensuit qu'il possède la volonté. Car, puisque le bien appréhendé par l'entendement est l'objet propre de la volonté, il faut que le bien, en tant qu'il est ainsi appréhendé, soit voulu. Or ce qui est appréhendé l'est par un entendement. Il faut donc nécessairement que l'entendement qui appréhende le bien, soit, en tant que tel, un vouloir. On reconnaît d'autre part que Dieu qui est l'intelligence parfaite appréhende à la fois l'être et la raison du bien; il appréhende donc le bien par son entendement et est par conséquent doué de volonté (2). Ainsi Dieu possède une volonté en tant qu'il possède un entendement. Or son entendement, ainsi que nous l'avons prouvé, est son essence; il en est donc de même de sa volonté, et par conséquent la volonté de Dieu est son essence même (3).

(1) « *Intelligere comparatur ad intellectum, sicut esse ad essentiam. Sed esse divinum est ejus essentia, ut supra probatum est. Ergo intelligere divinum est ejus intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia; alias esset accidens Deo. Oportet igitur quod intelligere divinum sit ejus essentia.* » *Ibid.*, I, 45.

(2) « *Necesse est igitur quod intelligens bonum, inquantum hujusmodi, sit volens. Deus autem intelligit bonum; quum enim sit perfecte intelligens... intelligit ens simul cum ratione boni. Est igitur volens.* » *Ibid.*, I, 72.

(3) « *Ex hoc autem apparet quod sua voluntas non est aliud quam*

Il est évident par tout ce qui précède, que la pluralité des actions que l'on attribue à Dieu, comme d'entendre, de vouloir, de produire les choses, et autres actions de ce genre, ne sont pas en lui choses distinctes. Chacune de ces actions n'est rien d'autre en Dieu que son être même qui est *unum et idem* (1). Il ne semble donc pas que Descartes puisse demander davantage et s'opposer à l'École sur ce point.

Considérons cependant d'un peu plus près les textes qui précèdent ; bien que les conclusions en soient, dans leur teneur même, conformes à la pensée de Descartes, on peut y relever déjà les germes d'une opposition que nous allons voir se préciser et se développer. Sans doute, saint Thomas affirme nettement l'identité réelle de l'entendement en Dieu et de la volonté (2). Est-ce à dire cependant qu'à aucun point de vue, il ne soit légitime d'introduire entre ces attributs divins quelque distinction ? Remarquons d'abord qu'il n'y a pas contradiction entre la simplicité de l'essence divine et la pluralité des noms divins. Nous attribuons à Dieu, comme à leur cause équivoque, toutes les perfections que nous découvrons dans les choses. Et de même que le chaud et le sec qui sont dans le feu des qualités distinctes sont attribués au soleil comme constituant en lui une vertu unique, de même nous attribuons à Dieu, comme étant en lui une seule vertu qui n'est pas autre chose que son essence, toutes les perfections que

sua essentia. Deo enim convenit esse volentem, in quantum est intelligens, ut ostensum est. Est autem intelligens per essentiam suam; ergo et volens. Est igitur voluntas Dei ipsa ejus essentia. » *Ibid.* I, 73.

(1) « Patet etiam, ex praedictis, quod multitudo actionum quae Deo attribuuntur, ut intelligere, velle, producere res, et similia, non sunt diversae res, quum quaelibet harum actionum in Deo sit ipsum ejus esse, quod est unum et idem. » *Ibid.*, 2, 10.

(2) « Quamvis in nobis sit aliud intellectus et voluntas secundum rem... in Deo autem est idem secundum rem intellectus et voluntas. » SAINT THOMAS, *de Verit.*, 23, 6, ad Resp.

selon leurs formes diverses nous voyons appartenir aux créatures. Ainsi dans l'unité et la simplicité de son être, Dieu renferme, et bien au delà, toute la perfection qui se trouve dispersée dans la multitude des êtres. De là provient la nécessité d'attribuer à Dieu plusieurs noms. La lumière naturelle ne nous permet pas de le connaître autrement qu'en remontant de ses effets jusqu'à lui ; c'est pourquoi les noms par lesquels nous désignons sa perfection sont nécessairement divers, comme sont diverses les perfections que nous rencontrons dans les choses. Mais si nous pouvions comprendre son essence elle-même telle qu'elle est, et lui adapter un nom qui lui soit propre, nous l'exprimerions par un seul nom, ainsi que cela est promis à ceux qui verront Dieu dans son essence : « Ce jour-là il n'y aura qu'un seul Dieu, et ce Dieu n'aura qu'un nom (1). »

Mais cette doctrine, au moment même où elle se fonde, apporte avec elle la raison qui nous oblige à la limiter. Nous en comprendrons le véritable sens si nous la comparons à la conception, fondamentale chez saint Thomas, de la connaissance de Dieu par analogie. Notre connaissance de Dieu n'est ni purement univoque ni purement équivoque. On vient de voir en effet qu'on doit attribuer à Dieu toutes les diverses perfections qui apparaissent dans les créatures ; mais en quel sens peut-on les lui attribuer ? Un effet inférieur à sa cause ne saurait avoir ni le même nom ni la même essence qu'elle. Et cependant il est nécessaire qu'il y ait quelque ressemblance entre cette cause et cet effet ; car, chaque chose agissant selon qu'elle est en acte il est de la nature de l'agent qu'il produise son semblable. De là résulte que la forme de l'effet se trouve bien, à la vérité, dans la cause qui lui est supérieure, mais selon un mode quelque peu différent ; en raison de quoi on donne

(1) *Cont. Gent.*, I, 31.

à cette cause le nom de cause équivoque. Ainsi le soleil cause la chaleur dans les corps inférieurs, en agissant selon qu'il est en acte. La chaleur engendrée par le soleil doit donc avoir quelque ressemblance avec la vertu active par laquelle le soleil la produit ; en raison de quoi l'on dit que le soleil est chaud, bien que la nature de cette chaleur soit différente dans le soleil et dans les corps où il l'introduit. En un mot, on peut dire du soleil qu'il possède une certaine ressemblance avec toutes les choses dans lesquelles il produit ses effets ; bien qu'il diffère d'autre part de toutes ces choses, en ce que la chaleur qu'il produit est différente par nature de celle qu'il possède lui-même. Il en est ainsi de Dieu qui donne aux choses toutes leurs perfections, de telle sorte qu'il ressemble à toutes choses d'une certaine manière bien qu'il en soit en même temps différent (1).

Mais, ici, nous nous exprimons mal ; ce n'est pas Dieu qui ressemble à l'homme ; c'est bien plutôt l'homme qui ressemble à Dieu. On dit d'une chose en effet qu'elle est semblable à une autre quand elle en possède la forme ou la qualité. Puis donc que ce qui est en Dieu parfaitement se trouve dans les choses imparfaitement et par participation il faut dire que ce qui donne matière à ressemblance appartient proprement à Dieu et non à la créature. La créature tient ici quelque chose de Dieu ; c'est pourquoi on peut à bon droit la dire semblable à Dieu. Mais la réciproque n'est pas vraie ; Dieu ne reçoit rien de la créature, et l'on ne saurait dire que Dieu lui ressemble ; pas plus qu'on ne dit d'un homme qu'il ressemble à son portrait, mais, au contraire, que son portrait lui ressemble. Par là nous voyons quels noms nous pouvons attribuer à Dieu. Puisque toute la perfection de la création se trouve en Dieu, mais à un degré supérieur, tous les noms qui désignent une perfection absolue et sans

(1) *Cont. Gent.*, I, 36.

défaut peuvent être attribués à Dieu ; comme les noms de bonté, sagesse, être, et autres noms du même genre. Mais ces noms pourraient être attribués à Dieu et aux créatures tout à la fois. Pour qu'ils conviennent à Dieu seul, il faut leur faire exprimer la perfection qu'ils désignent, à un degré suréminent ; par exemple, le souverain bien, le premier être, etc. Encore doit-on dire que de pareils noms ne comportent aucune imperfection quant à l'objet qu'ils désignent, mais quant au mode selon lequel ils le désignent. Il faut reconnaître que tout nom entraîne quelque imperfection. Nous nommons les choses selon que nous les comprenons, et notre connaissance qui prend son point de départ dans les choses sensibles, ne s'élève pas au-dessus de cet ordre de choses où la matière et la forme sont toujours distinctes ; où ce qui possède la forme est subsistant mais composé ; alors que la forme est simple mais ne subsiste pas, n'est pas *quod est*, mais *quo est*. En ce sens et en tant qu'ils comportent quelque imperfection, aucun nom ne s'applique proprement à Dieu. Il importe donc de distinguer. Les noms qui attribuent à Dieu une perfection peuvent en être à la fois affirmés et niés ; affirmés à cause de ce qu'ils signifient, niés à cause de la manière dont ils le signifient. On peut dire : Dieu est bon, parce que Dieu est la bonté ; on ne peut pas dire : Dieu est bon, parce que Dieu ne possède pas en lui la bonté comme une perfection distincte qui unie à d'autres perfections du même genre composerait son essence. Et quant à ce qui est d'exprimer par des mots le mode suréminent selon lequel ces perfections sont en Dieu, nous ne pouvons y songer. Nos mots ne peuvent dépasser nos concepts, et nos concepts finis ne peuvent embrasser un Dieu infini. Cette supériorité de Dieu ne saurait donc être exprimée par nous que négativement, comme lorsque nous le disons éternel et infini ; ou relativement aux autres êtres, comme lorsque nous disons qu'il est la première cause ou le souverain

bien. D'un mot, nous ne pouvons pas saisir de Dieu ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas et les rapports qu'ont avec lui les choses (1).

Si les connaissances que nous pouvons avoir de Dieu sont, ou négatives, ou relatives, il s'ensuit que les perfections qui sont attribuées à Dieu et aux créatures ne peuvent l'être ni d'une façon parfaitement univoque, ni d'une façon purement équivoque. L'attribution ne peut être univoque puisque nous avons vu que les perfections ne se trouvent pas selon le même mode en Dieu et dans la créature, dans ce qui les donne et dans ce qui les reçoit. L'attribution ne peut être non plus purement équivoque, puisqu'il y a malgré tout un certain rapport de ressemblance entre les choses et Dieu (2). Il reste que cette attribution soit analogique, c'est-à-dire qu'elle exprime un rapport de proportion ; le rapport précisément qui unit la perfection créée et dispersée dans les créatures à Dieu qui en est l'auteur (3). Nous pouvons donc légitimement prétendre à une certaine connaissance de Dieu en partant pour lui attribuer les noms par lesquels nous le désignons des effets dont il est la cause. Dès lors, bien que tous ces noms désignent une seule et même chose, ils ne sont cependant pas identiques. En effet, nous avons vu que les choses différentes ont par leurs formes différentes quelque

(1) « *Modus autem supereminentiae, quo in Deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest, nisi vel per negationem, sicut quum dicimus Deum aeternum vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut quum dicitur prima causa vel summum bonum. Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est et qualiter alia se habeant ad ipsum.* » *Ibid.*, I, 30.

(2) « *Ubi est pura aequivocatio, nulla similitudo in rebus illis attenditur, sed solum unitas nominis. Rerum autem ad Deum est aliquis modus similitudinis, ut ex praedictis patet ; relinquitur ergo quod non dicantur de Deo secundum puram aequivocationem.* » *Ibid.*, I, 33.

(3) *Ibid.*, I, 34.

ressemblance avec Dieu. Notre entendement qui se trouve conduit à la connaissance de Dieu par les natures ou perfections diverses des créatures acquiert donc en une certaine mesure sa ressemblance ; et c'est pourquoi bien qu'il se fasse d'un être qui est un plusieurs concepts différents, ce que pense notre entendement n'est ni faux ni vide, puisque l'être divin, tout simple qu'il soit, est tel par sa nature que certaines choses peuvent lui ressembler par des formes différentes. Les noms que nous employons désignent les ressemblances de Dieu que nous trouvons dans les perfections des choses et non l'unité de Dieu lui-même ; ils ne sont donc pas synonymes (1). Ainsi, pourvu que notre entendement ne prête pas à l'objet qu'il entend le mode selon lequel il l'entend ; pourvu que dans chacune de nos propositions touchant la nature de Dieu nous rapportions à notre entendement la diversité qu'elle implique, et à son objet l'unité qu'elle désigne, ces propositions ne pourront pas être considérées comme vides et sans signification (2).

La portée de cette conclusion est considérable. Par elle la théologie devient possible, puisque nous aurons de Dieu des connaissances relatives, mais vraies ; par elle, saint Thomas s'ouvre la possibilité de parler de Dieu autrement que dans le vide et de déterminer, en remontant des choses créées à Dieu, ce que notre esprit fini peut connaître de sa perfection. C'est ainsi que, découvrant dans la nature humaine ces deux perfections : l'entendement et la volonté, nous les attribuons avec vérité à Dieu comme lui appartenant en un mode suréminent. En effet, parmi toutes les perfections que nous voyons dans les choses, la plus haute est celle que possèdent certains êtres, d'avoir une intelligence. La supériorité de cette perfection lui vient de ce

(1) *Loc. cit.*, I, 35.

(2) *Ibid.*, I, 36.

que par elle, celui qui la possède est en quelque sorte toutes choses et contient toutes les autres perfections de l'univers. Donc Dieu, à qui ne manque aucune perfection, possède aussi celle-là (1). Il en est de même en ce qui concerne la volonté. Mais, chose remarquable, saint Thomas l'attribue à Dieu par une voie toute différente de celle qu'il a suivie pour l'entendement. Au lieu de remonter directement de la volonté, perfection de la créature, à Dieu qui en est l'auteur, il attribue à Dieu la volonté par l'intermédiaire de l'entendement. Dieu possède l'intelligence parce que cela constitue une perfection, et, parce qu'il possède l'intelligence, il est doué de volonté. C'est qu'en effet, bien que l'entendement et la volonté soient en Dieu deux perfections également infinies et qu'elles coïncident en fin de compte avec son essence, elles ne nous apparaissent pas cependant comme ayant une raison de perfection identique. On ne peut pas poser l'entendement sans poser la volonté : *voluntas enim intellectum consequitur* (2). De même qu'une chose naturelle est en acte grâce à sa forme, de même l'entendement entend en acte par sa forme intelligible. Or chaque chose est à sa forme naturelle dans un rapport tel que, lorsqu'elle ne la possède pas elle tend vers elle, et quand elle la possède, elle s'y repose. De là il résulte que la nature intellectuelle soutient le même rapport avec le bien qu'elle appréhende grâce à sa forme intelligible ; elle doit tendre vers lui ou s'y reposer, et dans les deux cas elle fait acte de volonté. Donc, puisque tout ce qui est doué d'entendement l'est aussi de volonté, Dieu

(1) « Deo nulla perfectio deest, quae in aliquo genere entium inveniatur, ut supra ostensum est; nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus patet. Inter perfectiones autem rerum potissima est, quod aliquid sit intellectivum; nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectiones. Deus igitur est intelligens. » *Ibid.*, I, 44.

(2) SAINT THOMAS, *Summ. theol.*, I, 27, 1.

qui possède l'un doit aussi posséder l'autre (1). Mais ce rapport, en même temps qu'il montre l'étroite union de l'entendement et de la volonté, met en évidence la différence qui, malgré tout, les distingue. La volonté est une des espèces de l'appétit, et l'appétit est *inclinatio consequens formam* (2). La forme naturelle d'une chose naturelle entraîne un appétit naturel ; à la forme sensible correspond l'appétit sensitif ; à la forme intelligible correspond la volonté. C'est donc la nature de la forme appréhendée qui détermine la nature de l'appétit. Ainsi, non seulement saint Thomas distingue entre les perfections divines par une distinction de raison, mais encore il attribue à certaines de ces perfections un rôle spécial et une nature qui, en une certaine mesure, leur est propre. C'est une distinction de raison fondée sur la nature de la chose. On le voit nettement d'ailleurs, si l'on suit les conclusions auxquelles arrive Suarez par un approfondissement régulier des principes posés ici par saint Thomas. Si la nature de l'appétit est déterminée par le mode selon lequel l'être doué d'appétit appréhende sa forme, il s'ensuit que ce qui constitue le degré de perfection ou la nature spécifique d'un être, ce n'est pas sa volonté, mais sa faculté cognitive. L'appétit seul ne permet pas d'en déterminer le degré propre et la perfection essentielle, car il reçoit sa dénomination de la faculté cognitive à laquelle il est joint. Si nous ignorons le mode de connaissance d'un être, nous ne pouvons concevoir distinctement le degré de perfection de sa nature ; car, puisque c'est la nature de l'entendement qui détermine la nature du vouloir, la volonté d'un être, considérée en elle-même suppose sa nature déjà constituée par l'entendement dont elle dépend. C'est pourquoi saint Thomas dit que l'appétit ne suffit pas à déterminer le degré

(1) « Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. » *Ibid.*

(2) *Ibid.*, 1, 87, 4, ad Resp.

spécial ou l'ordre des êtres. Donc, tout en admettant que la volonté appartient à l'essence de Dieu aussi bien que l'entendement, et qu'il n'y a entre eux aucune différence réelle, on doit cependant les distinguer par une distinction de raison. Par elle-même et par sa souveraine perfection, la science que possède l'entendement divin comprend dans sa raison formelle de quoi constituer l'essence même de Dieu dans ce qu'elle a de propre et, pour ainsi dire, de spécifique. De la volonté au contraire on ne peut dire autre chose, sinon qu'elle appartient simplement à l'essence ou raison générale de la perfection ; bien que d'ailleurs l'entendement divin soit si parfait que la volonté n'en découle pas par voie de conséquence, mais qu'il l'entraîne formellement avec soi (1).

Si nous nous plaçons, d'autre part, au point de vue du rapport que soutiennent les choses avec la perfection divine, point de vue que saint Thomas a expressément reconnu comme légitime, nous serons conduits de nouveau à établir une distinction de raison entre l'entendement de Dieu et sa volonté. L'entendement et la volonté se fondent

(1) « Unde, sicut supra dicebamus, intelligere divinum esse quasi ultimum essentielle constitutivum divinae naturae in tali gradu, et excellentia illius gradus, ita nunc dicendum videtur illud intelligere per essentiam tale esse, ut ex vi suae rationis essentialis sit non tantum intelligere, sed etiam velle, quamvis nos per praecisos et inadaequatos conceptus illud dividamus. Et sane hae posteriores rationes efficaciter concludunt, actum volendi esse de essentia et quidditate divinae naturae aequae ac sciendi actum, neque in re posse veram differentiam excogitari. At secundum nostrum modum concipiendi est aliquale discrimen; nam ipsum scire tale est, ut absque illo non intelligatur illa natura distincte, ut constituta in proprio gradu et perfectione essentiali, et cum illo sufficienter intelligatur formaliter constituta in illo gradu et in excellentia ejus. Velle autem non intelligitur ut sic constituens naturam; nam jam praeintelligitur constituta, ipsum tale autem velle intelligitur ut quid consequens; vel certe intelligitur esse quale exstitit ipsum intelligere. Propter quod dixit D. Thomas (I, 70, 3) appetitum non constituere specialem gradum seu ordinem entium. » SUAREZ, *Met. disp.*, 30, 16, 13-14.

dans une substance spirituelle sur les diverses relations qu'elle peut avoir avec les choses (1). Un premier rapport de la substance spirituelle avec les choses consiste en ce que les choses sont en une certaine manière dans la substance spirituelle elle-même, non selon leur être propre, mais selon leur forme propre. C'est ainsi par exemple que la forme de la pierre, sinon la pierre elle-même, se trouve dans l'âme, en tant que l'âme peut appréhender les formes intelligibles par sa faculté de connaître. La volonté au contraire est fondée sur le rapport que la substance spirituelle soutient avec l'être des choses considérées en tant qu'existantes en elles-mêmes (2). C'est ainsi que notre raison humaine ne peut éviter d'établir en Dieu une certaine distinction entre l'entendement et la volonté. De ce même point de vue du rapport que soutient l'essence divine avec les choses. Suarez déduit, avec plus de précision encore la même conclusion. Pour lui comme pour saint Thomas, les attributs divins sont, absolument parlant, l'essence même de Dieu. Mieux encore, tous les attributs divins sont compris dans l'essence de chacun d'eux (3). En ce sens, nous pouvons dire sans erreur ni absurdité que la justice de Dieu, en tant que justice, est sa miséricorde; que Dieu est miséricordieux par sa justice, et que c'est par sa miséricorde qu'il châtie. Si nous parlons en effet des attributs divins tels qu'ils sont en eux-mêmes et hors de notre faculté de connaître, ces propositions sont absolument vraies. Mais si nous parlons de ces attributs en tant qu'ils peuvent être distinctement et expressément conçus par nous, ces propositions deviennent fausses, car

(1) « *Cognitio et voluntas radicanitur in substantia spirituali super diversas habitudines ejus ad res* » SAINT THOMAS, *De verit.*, 23, 1.

(2) « *Voluntas autem... fundatur super habitudinem qua substantia spiritualis refertur ad res ut habens ordinem aliquem ad eas in se ipsis existentes.* » *Ibid.*, ad Resp.

(3) SUAREZ, *Met. disp.*, 30, 6, 10.

notre entendement divise par des concepts inadéquats une réalité en elle-même indivisible. Il arrive qu'une chose qui est en elle-même tout à fait une, ne puisse pas tomber sous chacun de nos concepts selon son essence totale et adéquate. Dans ce cas et en ce sens nous ne pouvons attribuer à l'un de nos concepts ce que nous attribuons à l'autre, parce que ce n'est pas alors la même chose envisagée sous le même rapport que nous désignons par l'un et l'autre d'entre eux. Donc, en toute rigueur, une proposition comme la suivante : Dieu est miséricordieux par sa justice, est une proposition fausse (1).

Cette distinction que notre raison humaine est obligée d'établir trouve d'ailleurs son fondement dans la nature absolument une de Dieu. En effet, bien que la perfection divine soit en elle-même, absolument une, cependant elle n'opère pas toujours selon son essence totale et adéquate. Considérons à titre d'exemple la lumière du soleil. Elle demeure la même en tant qu'elle contient éminemment la chaleur, la siccité et tous ses autres effets. Cependant lorsqu'elle chauffe, elle n'opère pas selon sa perfection adéquate, et l'on ne peut pas dire qu'elle agit dans ce cas en tant qu'elle contient éminemment la siccité et les autres qualités ; ces autres qualités ne sont en effet que des accidents par rapport à la chaleur. C'est donc en tant qu'elle contient éminemment la chaleur qu'on peut dire de la lumière qu'elle chauffe. Par conséquent, si nous établissons une distinction de raison dans la lumière entre les vertus qu'elle a de produire la chaleur, la siccité, etc., nous dirons avec vérité que la lumière chauffe par la vertu qu'elle a de produire la chaleur et non par ses autres vertus. Tous ces mots et ces concepts ne désignent pas en effet la lumière en elle-même, mais considérée dans ses rapports inadéquats avec des effets et en

(1) SUAREZ, *Met. disp.*, 13.

tant qu'elle les contient virtuellement. C'est ainsi qu'il faut entendre ce que nous disons de Dieu. Aucun des effets produits par Dieu hors de lui-même n'est adéquat à sa puissance créatrice. C'est donc en toute vérité que nous disons de Dieu qu'il crée l'homme par l'idée de l'homme et non par l'idée de cheval. Non pas que ces idées soient en Dieu réellement distinctes, mais parce que l'idée de l'homme est en Dieu la véritable cause par soi de l'homme, et n'est la cause du cheval que par accident. C'est ce rapport de la puissance divine avec ses effets que nous exprimons par ces propositions : Dieu est miséricordieux par sa miséricorde, et il punit par sa justice. Ces propositions sont vraies parce qu'aucun de ces effets n'est adéquat à la puissance de Dieu (1).

C'est ce que nous comprendrons mieux encore si nous considérons les effets que Dieu produit, non plus au dehors mais au dedans de lui-même. Les théologiens disent en toute vérité que le fils procède du Père par l'intelligence, et l'Esprit Saint par la volonté; et il serait faux de dire que l'Esprit Saint procède de l'intelligence du Père et le Fils de sa volonté. En Dieu le Père, il n'y a en effet qu'une seule et même essence de l'entendement et de la volonté; cependant, ce n'est pas cette essence totale et adéquate qui est le principe des deux autres personnes divines. Dieu le Père est le principe du Fils en tant qu'il est intelligence et de l'Esprit Saint en tant qu'il est amour;

(1) « Licet perfectio divina in se una omnino sit, non tamen operatur semper secundum adaequatam suam rationem... Quod in effectibus ad extra est clarum, quia nullus effectus est adaequatus virtuti divinae, et ideo vere dicimus Deum creare hominem per ideam hominis, non vero per ideam equi, non quia in re distinctae sint hae ideae, sed quia licet sit unum eminens exemplar ita repraesentans singula, ac si esset uniuscujusque proprium, tamen per se non agit unumquodque, nisi quatenus repraesentat illud, quod autem repraesentet alia, est quasi per accidens ad talem effectum. » *Ibid.*, 14.

l'intelligence et l'amour sont les deux origines adéquates de ces deux processions. Or par les noms d'entendement et de volonté on veut désigner ces attributs de Dieu précisément et en tant qu'ils sont inadéquats à son essence totale; on ne peut donc pas sans erreur attribuer à la volonté du Père l'origine du Fils, ni à son intelligence l'origine du Saint-Esprit. Et c'est ce qu'en d'autres termes on exprime fréquemment lorsque l'on dit que les attributs divins ne sont pas actuellement distincts, mais le sont virtuellement; et que chaque attribut est le principe selon lequel Dieu agit ou produit quelque chose en tant qu'il est virtuellement distinct des autres attributs. On ne saurait donc attribuer formellement et par soi à un attribut de Dieu ce qui est le propre d'un autre, en tant qu'il s'en distingue virtuellement (1). En disant des attributs de Dieu qu'ils sont virtuellement distincts, nous ne voulons dire rien d'autre en effet sinon qu'ils contiennent virtuellement des effets distincts, ou qu'ils contiennent dans l'unité et la simplicité de leur nature ce qui est distinct dans les autres choses, ou enfin qu'ils sont les vertus et les essences en qui se trouve éminemment de quoi ou par quoi produire des effets divers. Par conséquent, bien que cette distinction virtuelle implique seulement l'éminence de l'essence divine et non une distinction réelle entre ses attributs, cependant elle constitue un fondement qui légitime les distinctions que nous introduisons dans sa vertu productrice, selon les relations, considérées proprement et en elles-mêmes, qu'elle soutient avec des effets ou des termes différents (2). C'est exactement ce qu'exprime sous

(1) « Et hoc idem est, quod aliis verbis dici solet, has scilicet virtutes seu attributa, licet non actualiter, virtualiter esse distincta, et unum attributum esse principium vel rationem operandi seu, producendi aliquid, prout virtute distinguitur ab alio; et ideo non posse formaliter et per se attribui uni quod est proprium alterius, ut virtute ab alio distinguitur. » *Ibid.*, 15.

(2) « Unde licet haec virtualis distinctio in re non sit distinctio

une forme plus brève un autre scolastique, E. de Saint-Paul, lorsqu'il écrit : « Altera est (distinctio) rationis ratiocinatae, quae fit ab intellectu pro varia occasione in rebus ipsis inventa, quomodo in lumine distinguitur vis calefactiva ab exsiccativa; et Theologi distinguunt divina attributa, tum a divina essentia, cum a se invicem (1). » La distinction des attributs divins n'est pas une simple distinction de raison raisonnante, qui n'aurait aucun fondement dans ces attributs eux-mêmes. Elle est une distinction de raison raisonnée, c'est-à-dire une distinction de raison : *cum fundamento in re*.

Il est aisé de reconnaître dans cette doctrine celle que Descartes combat lorsqu'il refuse d'admettre la moindre distinction, même de raison entre les attributs divins : « Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione* (2). » Et par distinction de raison il faut comprendre ici, distinction de raison raisonnée. Descartes en effet ne saurait admettre qu'il existe une distinction de raison raisonnante, c'est-à-dire sans fondement dans les choses, puisque nous ne pouvons rien penser qui ne repose sur quelque fondement (3). C'est ainsi qu'il l'entend expressément dans le passage célèbre où il nie que l'on puisse trouver en Dieu aucune distinction entre l'idée du bien et sa

sed eminentia, est tamen fundamentum respectu nostri distincte concipiendi illam virtutem secundum proprias, et per se habitudines ad distinctos effectus seu terminos, et ideo est etiam sufficiens fundamentum diversarum locutionum, ut declaratum est. » *Ibid.*, 15.

(1) E. A. SANCTO PAULO, *Sum. phil.*, IV, 83.

(2) *Loc. cit.*, I, 153.

(3) « Sed ad confusionem evitandam... illam (distinctionem) voco distinctionem Rationis (nempe rationis Ratiocinatae) et quia nullam agnosco rationis Ratiocinantis, hoc est, quae non habeat fundamentum in rebus (neque enim quicquam possumus cogitare absque fundamento) idcirco in illo articulo, verbum *Ratiocinatae* non addo » a *** 1645 ou 1649, IV, 346.

volonté, de quelque manière qu'on veuille l'entendre : *ordine vel natura, vel ratione ratiocinata* (1). On voit en même temps que nul doute n'est possible sur la personne de l'adversaire auquel le philosophe s'opposait. En niant que les essences considérées comme réelles ou même comme possibles puissent subsister indépendamment de la volonté divine ou de la connaissance que Dieu en a, en maintenant malgré cette assertion leur absolue immutabilité, en allant chercher enfin jusque dans une distinction même purement abstractive entre l'entendement et la volonté de Dieu la racine même de la doctrine qu'il condamne, Descartes prend nettement position contre l'enseignement de l'École. Sur ce point, capital par les conséquences théologiques, métaphysiques et scientifiques qui en découlent, son adversaire n'est autre que saint Thomas.

(1) *Loc. cit.*, VII, 432.

CHAPITRE III

LES CAUSES FINALES ET L'IDÉE DE L'INFINI

Pourquoi Descartes adopte-t-il cette attitude ? Pourquoi tient-il à rejeter en termes aussi formels une distinction qui, n'atteignant pas le fond des choses, semble être par le fait même de peu d'importance ? Nous le comprendrons mieux en voyant quelles conséquences découlent dans la doctrine de l'École de la distinction de raison raisonnée qu'elle introduit en Dieu entre son entendement et sa volonté. Ces conséquences, Descartes les aperçoit nettement et les condamne dans les *Sextae responsiones*. Si l'on distingue en Dieu l'entendement de la volonté, on se trouve conduit à admettre que sa liberté n'est pas une liberté d'indifférence, que sa volonté se guide dans ses déterminations sur les indications de son entendement qui lui dévoile le bien et la vérité. Or, c'est précisément cette dernière conclusion que Descartes tient à ruiner. Il veut que nous considérions la volonté divine comme indifférente de tout temps à tout ce qui a été fait ou le sera jamais, parce qu'on ne peut imaginer nul bien et nulle vérité dont l'idée se rencontre dans l'entendement de Dieu sans avoir été

créés tels par sa volonté (1). Si l'on prend garde à l'immensité de Dieu en effet, on verra clairement qu'il ne peut absolument rien exister qui ne tire de lui son origine ; non seulement aucune chose actuellement existante mais encore aucun ordre, aucune loi, aucune essence du vrai et du bien. S'il en était autrement Dieu n'aurait pas été pleinement indifférent à créer ce qu'il a créé. Car si quelque essence du vrai ou du bien avait précédé sa préordination de toutes choses, elle l'aurait déterminé à faire ce qui est le meilleur ; alors qu'au contraire c'est parce qu'il a voulu faire ce qu'il a fait que cela est maintenant le meilleur (2). Examinons successivement pourquoi Descartes ne veut pas qu'il y ait dans l'entendement de Dieu un Bien, ni une Vérité, antérieurement aux libres décisions de sa volonté.

Sur ce point que Dieu était entièrement libre de créer ou de ne pas créer le monde, Descartes et saint Thomas ne pouvaient arriver qu'à des conclusions identiques. L'orthodoxie leur imposait à tous deux l'affirmation de cette liberté. Descartes est si peu disposé à la nier qu'il pense au contraire en donner une idée plus exacte et plus digne de la toute-puissance divine qu'on ne le fait ordinairement ; il affirme expressément que les créatures ne sont pas nécessairement conjointes à l'essence de Dieu. De même saint Thomas enseigne que Dieu n'est pas nécessité à vouloir les choses. L'idée du Bien est en effet l'objet propre de la volonté ; d'autre part ce que l'entendement divin appréhende d'abord, par soi et à titre d'objet principal, c'est l'essence divine. Donc l'essence divine est le bien par excellence, l'objet premier et immédiat de la volonté de Dieu (3). Ainsi Dieu veut nécessairement sa propre essence

(1) *Loc. cit.*, VII, 431-432.

(2) *Loc. cit.*, VII, 435-436.

(3) « Ex hoc autem ulterius apparet quod principale divinae voluntatis volitum est ejus essentia. Bonum enim intellectum est

et sa propre bonté, et c'est par rapport à elles qu'il veut toutes les autres choses, d'une volonté médiate et seconde. En effet, l'être et la bonté de Dieu sont la raison qu'il a de vouloir les autres choses. Dans tout ce qu'il veut c'est son être et sa bonté qu'il veut, comme dans chaque couleur la vue voit la lumière. Or il est impossible que Dieu ne veuille pas quelque chose d'une volonté actuelle, sans quoi il n'aurait la bonté qu'en puissance, chose impossible puisque sa volonté ne fait qu'un avec son être. Donc Dieu veut nécessairement son être propre et sa propre bonté (1). Mais en se voulant soi-même, Dieu veut en même temps les autres choses. Nous ne pouvons aimer et vouloir une chose pour elle-même sans en désirer la perfection ; ce que l'on aime en soi-même on veut le voir toujours plus haut et toujours meilleur, on veut le voir autant que possible se multiplier. Or Dieu veut et aime pour elle-même sa propre essence, qui, si elle n'est pas multipliable en elle-même, l'est cependant en ce que beaucoup de choses peuvent participer à sa ressemblance. Donc Dieu veut la multitude des êtres par le fait même qu'il veut et aime son essence et sa perfection. De plus, quiconque aime une chose en elle-même et pour elle-même, aime par conséquent tout ce en quoi il la retrouve ; lorsqu'on aime la douceur pour elle-même on aime tout ce qui est doux. Mais Dieu veut et aime son être en lui-même et pour lui-même, il veut donc tous les autres êtres qui n'existent que par ressemblance et participation de son être. D'où il résulte que Dieu, par le fait qu'il s'aime et se veut lui-même, veut et aime les autres choses (2).

objectum voluntatis... Id autem quod a Deo principaliter intelligitur est divina essentia... Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas. » SAINT THOMAS, *Cont. Gent.*, I, 74.

(1) *Ibid.*, I, 80.

(2) *Ibid.*, I, 75.

Mais peut-on dire pour cela que Dieu veuille les choses d'une volonté de nécessité ? On pourrait le croire au premier abord. Car si Dieu veut nécessairement son existence propre et sa propre bonté, et si d'autre part Dieu veut toutes choses par le fait même qu'il veut sa propre bonté, il paraît s'ensuivre logiquement que Dieu veut nécessairement toutes choses. Mais le contraire apparaît à un examen plus attentif (1). Dieu ne veut en effet les autres choses que selon l'ordre où elles se trouvent par rapport à sa propre bonté considérée comme fin. Or la volonté ne se porte de nécessité à vouloir ce qui est requis pour une fin que dans le cas où la fin ne peut pas être atteinte sans cela. Supposé par exemple qu'un médecin veuille guérir un malade, il n'y a nulle nécessité pour lui de donner au malade des remèdes sans lesquels il lui est possible de le guérir. Or la bonté divine peut exister en elle-même, sans que rien d'autre existe, car il n'est rien dont l'existence puisse lui ajouter la moindre perfection. Donc Dieu n'est nullement nécessité à vouloir les choses par ce fait qu'il veut nécessairement sa propre bonté (2).

C'est ce dont à un autre point de vue nous pourrons encore mieux nous rendre compte. Nous venons de dire en effet que la volonté tend vers un objet selon le rapport que soutient cet objet avec la fin que la volonté se propose. Si donc le moyen est à la fin dans une proportion telle que la fin ne puisse être obtenue sans lui, on ne pourra vouloir nécessairement la fin sans vouloir nécessairement le moyen ; et la nécessité en sera d'autant plus rigoureuse qu'il sera moins possible à la volonté considérée de s'écarter de la règle de la sagesse. On ne peut vouloir continuer à vivre par exemple sans vouloir prendre des aliments. Mais un pareil cas ne se rencontre pas dans la production des êtres par Dieu. En effet, rien de ce que

(1) SAINT THOMAS, *Cont. Gent.*, I, 81, ad « Si autem... »

(2) *Ibid.*, ad « Est enim ».

produit la puissance divine n'est égal à sa cause ; aucune créature n'est parfaitement semblable à Dieu, aucune par conséquent n'est adéquate à Dieu en qui elle trouve sa fin. D'où il résulte que si haute et si noble que puisse être la ressemblance d'une créature par rapport à Dieu, si étroitement qu'elle se relie à l'essence divine, il reste toujours possible qu'une créature différente représente d'une façon aussi parfaite et aussi haute la souveraine bonté de Dieu. Ainsi les dispositions que Dieu peut prendre à l'égard des créatures ne lui sont pas nécessairement imposées par l'amour qu'il a pour sa propre bonté. Nulle nécessité ne s'impose à lui non plus au regard de la création considérée dans son ensemble. La bonté divine est parfaite en elle-même, indépendamment de toute créature ; elle le serait tout autant même si rien d'autre n'existait, car selon la parole du Psaume : Dieu n'a que faire de nos biens. La bonté divine n'est pas une fin que puisse parfaire et compléter ce qui se rapporte à elle, mais au contraire qui parfait et achève ce qui s'ordonne à elle comme à sa fin. Il est donc évident que Dieu veut nécessairement tout ce qui est de sa propre essence, et qu'au contraire il ne veut nécessairement rien de ce qui se rapporte à la créature (1).

Ainsi, nous ne pouvons pas assigner de cause né-

(1) « Unde patet quod non est necessitas divinae voluntatis ex amore quem habet ad suam bonitatem, quod velit hoc vel illud circa creaturam ; nec inest ei aliqua necessitas respectu totius creaturae ; eo quod divina bonitas in se perfecta est, etiamsi nulla creatura existeret, quia bonorum nostrorum non eget, ut in Psalm. XV dicitur. Non enim divina bonitas est talis finis qui efficiatur ex his quae sunt ad finem ; sed magis quo efficiuntur et perficiuntur ea quae ad ipsum ordinantur. Unde Avicenna dicit (lib. VIII ; *Metaph.*, cap. VIII, a med.) quod solius actio Dei est pure liberalis, quia nihil sibi accrescit ex his quae vult vel operatur circa creaturam. Patet igitur ex dictis, quod quidquid Deus vult in seipso, de necessitate vult ; quidquid autem vult circa creaturam, non de necessitate vult. » SAINT THOMAS, *De verit.*, 23, 4, ad Resp.

cessoirement déterminante à l'acte de volonté par lequel Dieu veut les choses. Proprement, la volonté de Dieu n'a pas de cause. L'entendement en effet est tel par sa nature, que si l'on entend séparément le principe et la conclusion, l'intelligence du principe est cause de la connaissance qu'on a de la conclusion. Mais si l'entendement découvrait la conclusion dans le principe lui-même, appréhendant l'un et l'autre dans une seule intuition, la connaissance de la conclusion ne serait pas produite dans cet entendement par l'intelligence du principe, car rien n'est à soi-même sa propre cause, et néanmoins il comprendrait que le principe est la cause de la conclusion. De même pour la volonté; la fin y joue par rapport aux moyens le même rôle que jouent dans l'entendement les principes par rapport aux conclusions. Dès lors pour celui qui veut la fin et les moyens par des actes séparés, la volonté qu'il a de la fin est cause de la volonté qu'il a des moyens. Mais s'il veut dans un seul acte la fin et les moyens, sa volonté n'aura pas de cause parce que rien n'est à soi-même sa propre cause. Et cependant on dira en toute vérité qu'il a voulu ordonner les moyens en vue de la fin. Or de même que Dieu connaît toutes choses par un acte unique dans sa propre essence, de même il veut toutes choses par un acte unique dans sa propre bonté. Et de même que la connaissance que Dieu a de la cause n'est pas la cause de la connaissance qu'il a de l'effet, bien qu'il connaisse l'effet comme compris dans sa cause, de même la volonté qu'il a de la fin n'est pas la cause de la volonté qu'il a des moyens, bien qu'il veuille que les moyens soient ordonnés en vue de la fin. En un mot, Dieu veut que ceci soit à cause de cela, mais il ne veut pas ceci à cause de cela (1).

(1) « Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem, non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem, sed tamen vult ea

Est-ce à dire cependant que la volonté divine n'ait pas de raisons d'agir? Tout au contraire; elle n'a pas de cause, mais il est légitime de lui assigner une raison. Cette raison de vouloir, c'est sa bonté. La fin est en effet la raison de vouloir ce qui s'y rapporte. Or Dieu veut sa bonté à titre de fin et toutes les autres choses comme subordonnées à cette fin. Donc sa bonté est la raison pour laquelle il veut tout ce qui n'est pas lui (1), et quels que soient les intermédiaires par lesquels il est nécessaire de passer pour rendre raison des choses, c'est toujours en fin de compte à sa bonté qu'il faut en arriver pour fournir leur explication dernière. Ainsi, Dieu veut que l'homme soit doué de raison parce que cela est nécessaire pour que l'homme soit; Dieu veut que l'homme soit parce que cela est nécessaire pour l'accomplissement de l'univers; il veut enfin que l'univers soit bon et accompli pour qu'il participe à sa propre bonté. Par là nous voyons que de toutes les raisons qui peuvent s'offrir à la volonté de Dieu, une seule impose à cette volonté une nécessité absolue; c'est le cas où Dieu se veut lui-même. Dans tous les autres cas la raison de la volonté divine n'est qu'une raison, soit de nécessité hypothétique : si l'homme est, il ne peut qu'être raisonnable; soit d'utilité : pour que l'univers soit bon, il faut qu'il contienne l'homme; soit de convenance : certains biens particuliers conviennent à l'ornement de l'univers.

Mais on voit en même temps que ces raisons, pour n'être pas nécessitantes, n'en sont pas moins de véritables raisons. Dieu, créateur libre de toutes choses, agit en vue d'une fin et par des moyens adaptés à leur fin. La preuve en est dans ce fait que l'Univers n'est pas disposé au

quae sunt ad finem ordinari ad finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc. » SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I, 19. 5 ad Resp. Cf. également *Cont. Gent.*, I, 87.

(1) *Cont. Gent.*, I, 86.

hasard, mais qu'il est manifestement ordonné en vue du bien. Or agir en vue d'une fin c'est agir par son entendement et sa volonté. Pour qu'une chose en effet soit parfaitement disposée en vue d'une fin, trois conditions sont requises : la connaissance de cette fin, la connaissance des moyens nécessaires pour l'atteindre et la connaissance de la proportion nécessaire entre la fin et les moyens. C'est dire qu'en créant le monde Dieu a agi par son entendement et par sa volonté (1). D'ailleurs nous ne pouvons pas vouloir signifier autre chose lorsque nous disons simplement : la volonté de Dieu est bonne, ou, la volonté de Dieu est juste. En nous la rectitude de la volonté est réellement distincte de la volonté elle-même, puisque notre volonté peut être droite ou ne pas l'être. En Dieu nous devons les distinguer au moins par une distinction de raison et selon notre manière de concevoir.

Ce serait donc une erreur de croire que l'essence de la justice dépend de la seule volonté de Dieu (2). La justice consiste dans une certaine rectitude ; la nature de la justice dépend donc immédiatement de ce en quoi réside la règle selon laquelle l'égalité et la rectitude de la justice se trouvent établies dans les choses. Or cette règle ne saurait être la volonté. La volonté est telle de sa nature qu'elle ne

(1) « Deum agere propter finem ex hoc manifestum esse potest quod Universum non est a casu, sed ad aliquod bonum... Primum autem agens propter finem oportet esse agens per intellectum et voluntatem ; ... ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis et ejus quod est ad finem et debitae proportionis inter utrumque ; quod solum intelligentis est. Quum igitur Deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem. » *Cont. Gent.*, II, 23.

(2) « Justitia est rectitudo voluntatis. Sed rectitudo voluntatis est aliud a voluntate ; in nobis quidem secundum rem cum voluntas nostra possit esse recta et non recta ; in Deo autem saltem ratione, sive secundum modum intelligendi. Ergo ratio justitiae non dependet solum ex divina voluntate. » *De verit.*, 23,7, ad « Sed contra... »

peut jouer le rôle de première règle. Elle-même est une règle droite parce que non seulement en nous mais encore en Dieu, elle est dirigée par l'entendement et la raison (1). La seule différence réside en ceci que notre entendement et notre volonté étant réellement distincts, notre volonté et sa rectitude le sont également. En Dieu au contraire l'entendement et la volonté étant réellement identiques, la volonté et sa rectitude ne se distinguent que par la raison. La première règle d'où dépend toute justice est donc la sagesse de l'entendement divin qui constitue toutes choses dans la proportion convenable qu'exigent leurs rapports mutuels et le rapport qu'elles ont à leur cause. Dire que la justice ne dépend de rien d'autre que de la simple volonté de Dieu, c'est dire que la volonté ne procède pas selon l'ordre de sa sagesse, et c'est dire un blasphème (2).

Ainsi, c'est dans l'entendement de Dieu qu'il faut chercher la raison d'agir de sa volonté et sa règle directrice. En Dieu comme en nous *bonum apprehensum est objectum voluntatis* (3). De même que tout agent volontaire produit son effet en raison de son entendement, de même c'est en raison de la sagesse de son entendement que Dieu produit toutes choses à l'être (4), et, comme l'a fait expressément remarquer saint Thomas, c'est ce qui éclate dans toute l'œuvre de la création où l'on voit manifestement que

(1) « Voluntas autem non habet rationem primae regulae, sed est regula recta : dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis, sed in Deo. » *Ibid.*, ad Resp.

(2) « Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis justitiae, est sapientia divini intellectus... Dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat justitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum. » *Ibid.*

(3) *Cont. Gent.*, II, 24.

(4) « Omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum rationem sui intellectus : Deus autem agit per voluntatem ut ostensum est. Igitur per sapientiam sui intellectus res in esse producit. » *Ibid.*

Dieu, dans son action, agit toujours en vue d'une fin. Et c'est là ce que nie Descartes. Si l'on passe de la métaphysique de l'École à sa physique, on comprend immédiatement pourquoi Descartes a toujours refusé de reconnaître l'existence d'un Bien subsistant dans l'entendement de Dieu et indépendant de sa volonté. Reconnaître que la volonté divine se règle dans son action sur l'entendement divin qui connaît le bien, que sans cet entendement la volonté serait en quelque sorte aveugle, c'est dire par le fait même que la volonté de Dieu a toujours une fin. Ces fins sont les véritables raisons pour lesquelles le monde est disposé ainsi plutôt qu'autrement. Dieu pouvait, sans se diminuer aucunement lui-même, ne pas vouloir le monde ; mais s'il le veut, il ne peut le vouloir que le plus semblable possible à sa perfection, et le bien qu'il a voulu y introduire est l'explication de l'ordre que nous y rencontrons. Dès lors on ne pourra comprendre le monde qu'en essayant de retrouver les raisons pour lesquelles il est ainsi disposé, qu'en recherchant en un mot les fins que Dieu s'est proposées en le créant. La considération de ces fins est indispensable au métaphysicien qui voyant que des êtres sans intelligence et même sans connaissance, comme les corps naturels, tendent vers une fin, en conclut qu'ils ne peuvent pas agir toujours de la même manière et de façon à réaliser le meilleur s'ils n'y sont déterminés par un être intelligent et connaissant, comme la flèche est dirigée par l'archer. Cet être qui dirige toutes choses, et auquel le métaphysicien se trouve ainsi nécessairement conduit, c'est Dieu (1). Mais la considération des fins de Dieu n'est pas moins utile au physicien ; elle nous expliquera le pourquoi de toutes choses. Elle nous expliquera d'abord comment il se fait qu'il y ait des effets produits dans l'univers par des causes déterminées. Si une cause ne tend pas à un effet

(1) *Sum. theol.*, I, 2, 3.

déterminé, tous les effets lui sont indifférents, et par conséquent elle ne produira pas plus l'un que l'autre ; il sera impossible qu'une pareille cause agisse. Donc, tout agent tend à un effet déterminé parce qu'il agit en vue d'une fin. S'il en était autrement rien ne se produirait, aucune cause n'agirait (1). De même, il n'y a pas lieu de douter que toutes les dispositions particulières qu'on remarque dans les créatures puissent être expliquées par la sage préordination de l'entendement divin. Un ordre que l'on constate toujours ou fréquemment dans les choses ne peut pas être considéré comme fortuit. Or, dans les œuvres de la nature nous voyons que le plus souvent, sinon toujours, tout est constitué en vue du meilleur ; les feuilles des plantes sont disposées de manière à produire des fruits, et les organes des animaux de manière à en assurer la conservation. Comment cela s'expliquerait-il si l'on n'admettait pas l'intervention d'une fin qui a tout disposé selon le principe du meilleur (2) ? Et quelle explication plus satisfaisante de toutes choses pourrait-on donner que de montrer les fins particulières en vue desquelles Dieu les a ainsi disposées ? C'est à quoi se sont employés les physiciens de l'École, et, conformément aux principes posés par saint Thomas, ils s'efforcent de retrouver les raisons de l'ordre que nous constatons dans les choses. Plus d'une fois dans le cours de Physique de la Flèche, Descartes avait dû rencontrer de semblables explications. Le commentaire que les Conimbricenses donnent du *De Anima*

(1) *Cont. gent.*, III, 2, ad « Si agens... ».

(2) « Quod provenit ex alicujus agentis actione praeter intentionem ipisus, dicitur a casu vel fortuna accidere. Videmus autem in operibus naturae vel semper vel frequentius quod melius est ; sicut in plantis folia sic esse disposita ut producant fructus, et partes animalium sic disponi ut animal salvari possit. Si ergo haec eveniunt praeter intentionem naturalis agentis, hoc erit accidens a casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile ; nam ea quae accidunt semper vel frequenter non sunt casualia nec fortuita, sed quae accidunt in paucioribus. » *Ibid.*, III, 3, ad « quod provenit... »

en contient un assez grand nombre, qui sont d'ailleurs généralement empruntées à des Pères de l'Église ou à des apologistes plus anciens. Ainsi, les yeux sont placés sous les sourcils comme pour les abriter sous de hauts rochers qui les surplombent. Situés au sommet de la tête ils voient plus de choses et les voient de plus loin ; situés plus bas comme les oreilles, la bouche, ou les narines, ils auraient été moins bien placés. C'est sur les sommets en effet qu'on place les sentinelles, pour que, voyant de loin les troupes ennemies, elles les empêchent d'occuper la ville ou de surprendre l'armée de leur général. Pour éviter les incursions des voleurs, on poste des veilleurs sur les murailles, sur les tours, sur le haut des rochers, tous lieux élevés d'où l'on voit ce qui se passe dans la plaine. Le marin qui croit approcher de la terre monte au sommet des mâts, grimpe à l'extrême pointe de la plus haute antenne, et de là salue la terre que ses compagnons de voyage n'aperçoivent pas encore. On dira peut-être que s'il fallait placer les yeux aussi haut que possible on a eu tort de ne pas les placer tout à fait au sommet de la tête, comme les ont les scarabées ; mais les yeux ainsi disposés n'auraient plus été protégés par les sourcils. Le problème consistait donc à placer les yeux le plus haut possible tout en leur ménageant une suffisante protection ; trop haut, ils ne voient plus ; trop bas, ils sont exposés à mille dangers. C'est à quoi la nature a pourvu en les situant sous les sourcils et en les protégeant encore par les paupières dont le mouvement rapide laisse passer les images des choses et empêche tout ce qui peut nuire à nos yeux de parvenir jusqu'à eux. En ce qui concerne la forme des yeux, on comprend aisément pourquoi elle est ronde. D'abord parce que ce qui est en forme de sphère se meut beaucoup plus rapidement de tous côtés que ce qui possède une autre forme, ensuite parce que si les yeux n'étaient pas ronds ils ne pourraient pas percevoir de surfaces supérieures à la leur. Les mathé-

maticiens démontrent en effet que l'on voit les objets selon des droites perpendiculaires à la surface de l'œil et qui convergent vers son centre. Si l'œil était une surface plane, il ne recevrait les perpendiculaires que d'une surface égale à la sienne et ne verrait par conséquent aucune surface qui lui fût supérieure (1). Si au lieu d'observer la situation et la forme extérieure de l'œil nous en observions la structure intime, nous n'aurions pas de moindres sujets d'étonnement, tant les parties innombrables qui le composent sont artificieusement agencées et adaptées aux fonctions qu'elles doivent remplir (2). Ce n'est pas simplement en l'homme, c'est dans l'univers entier que nous pouvons expliquer toutes choses par l'adaptation des moyens à leurs fins. Considéré en lui-même, le mouvement circulaire que depuis leur origine lointaine accomplissent les cieux, ne s'expliquerait pas (3). Mais on en comprend la raison lorsqu'on voit que les corps célestes, dans leur mouvement vertigineux, et en tant qu'ils envoient leurs influences dans le monde sublunaire représentent et imitent selon leur nature la surabondante bonté et l'action bienfaisante par laquelle la cause première se communique à toutes les créatures. Telle est la fin assignée au mouvement des cieux ; but qu'il s'efforce d'atteindre en provoquant la croissance et la décroissance de tous les corps sublunaires, en produisant la distinction des quatre saisons de l'année : Printemps, Été, Automne, et Hiver ; en faisant sortir tant de choses du sein fécond de la nature ; en préparant enfin la matière nécessaire à la génération de l'homme, génération en vue de laquelle toutes les autres

(1) Com. Conimb. *De anima*, 2, 7, 6, 1.

(2) « Ex dictis jam facile quivis intelliget maxime idoneam esse ad visus functionem oculorum fabricam, cum tam singulari artificio coagmentata sit, et tot musculis, tot tunicis, tot humoribus, et tam assiduo spirituum defluxu ad id munus praestandum abundet. » *Ibid.*, 3.

(3) *Ibid.*, *De coelo*, 1, 2, 3, 1 ad « Tertium ».

sont disposées comme en vue de leur fin, et au plus grand bien de laquelle tout est surbordonné (1). Ce bienfait de Dieu qui regarde tous les hommes concerne particulièrement les justes qui, prédestinés à la vie bienheureuse par la Providence divine, accomplissent sur cette terre dans les gémissements et les larmes le temps qu'ils doivent y passer, ou attendent que le nombre d'années et de générations soit révolu au terme duquel ils recevront la vie éternelle et le bonheur des élus (2). Il est donc évident que le mouvement des cieux n'est pas inutile et que, par ce que nous venons d'en dire il est possible d'en rendre raison (3).

Ainsi à partir d'une simple distinction de raison raisonnée entre l'entendement et la volonté de Dieu, nous aboutissons par voie de conséquence à une conception finaliste de la physique. C'est cette conséquence que Descartes veut absolument éviter, et c'est pour la ruiner plus sûrement que nous l'avons vu jusqu'ici en nier tous les antécédents. Qu'il y ait ou non une distinction de raison entre l'entendement et la volonté de Dieu; que la connaissance du Bien précède ou non dans cet entendement les déterminations de la volonté, ce sont là des questions métaphysiques qui n'intéressent pas Descartes pour elles-mêmes. On pourrait les nier sans que la doctrine exposée dans les *Méditations* en soit le moins du monde affectée; rien de tout cela n'a la moindre importance en ce qui concerne le *Cogito*, les preuves de l'existence de Dieu, la doctrine des idées claires et distinctes, la distinction réelle de l'âme et du corps. La signification véritable doit en être cherchée ailleurs et vient de nous être indiquée par les consé-

(1) Cf. SAINT THOMAS, *Conf. Gent.*, III, 22.

(2) Cf. SAINT THOMAS, *De potentia*, 5, 5. ad Resp.

(3) « Patet ergo ex dictis coelum nequaquam frustra, sed gratia finis, ejusque praestantissimi moveri, talique motu perfectionem consequi : cum naturalium agentium magnum sit ornamentum sese communicare aliis et secundum causalitatis similitudinem, divinam participare bonitatem ». Com. Conimb. *De coelo*, 1, 2, 3, 3.

quences qui, dans la philosophie de l'École, en découlent relativement à la physique.

En effet, si l'on refuse d'admettre la distinction de la volonté et de l'entendement divins, il n'y a plus lieu de s'arrêter aux discussions où l'École explique les déterminations de la volonté de Dieu parce qu'il a jugé meilleur ou plus convenable, de se déterminer ainsi plutôt qu'autrement. Et Descartes précise sa pensée en prenant un exemple particulier. Aristote prétend que le monde existe de toute éternité parce que Dieu, bien qu'agissant par son entendement et sa volonté, est cependant déterminé par une nécessité naturelle à juger et à vouloir ce qu'il doit faire. Ainsi Dieu, parce qu'il est le premier moteur, met le monde par une nécessité de nature, donc le monde existe de toute éternité. Telle est du moins l'interprétation que donnent les docteurs de la pensée d'Aristote sur ce point. Or, remarque Suarez, la démonstration n'est pas convaincante. On ne prouve pas que Dieu a voulu créer le monde de toute éternité, en affirmant que Dieu est nécessité à le vouloir et à en juger ainsi. Ce qu'il faudrait prouver d'abord c'est que Dieu a nécessairement jugé meilleur de créer le monde dès l'éternité que de le créer dans le temps. Car il se peut que Dieu ait jugé meilleur ou plus convenable de le créer dans le temps que dès l'éternité, auquel cas c'est dans le temps qu'il l'aurait créé (1).

Selon Descartes, c'est là une mauvaise manière d'abor-

(1) « Sed juxta hanc interpretationem enervatur discursus Aristotelis, quo probat mundi aeternitatem : hanc enim colligit ex eo quod primus motor necessitate naturae movet. At si solum credidisset agere ex necessitate naturae praedicto modo, responderi facile posset ipsius discursui : quod licet Deus necessario voluerit creare mundum, illa tamen necessitate voluit illum creare in tempore, non in aeternitate, quia fortasse id naturaliter apprehendit ut melius et convenientius. Debuisset autem Aristoteles probare necessario judicasse Deum, esse convenientius mundum ex aeternitate creare. » SUAREZ, *Met. disp.*, 30, 16, 53.

der la question. Il n'y a pas à se demander si Dieu a jugé plus convenable ou meilleur de créer le monde dans le temps que de le créer dans l'éternité; il ne faut pas perdre son temps dans toutes les discussions que l'on a amoncées pour savoir si, étant donné que le monde a été créé dans le temps comme la foi l'enseigne, Dieu aurait pu cependant le créer dès l'éternité s'il avait jugé meilleur que cela fût ainsi (1). Tous ces raisonnements supposent en Dieu une idée du bien antérieure aux décisions de sa volonté. Or cette supposition est fausse et indigne de Dieu. Il faut renverser les propositions précédentes : Dieu ne veut pas ce qui est le bien; c'est ce que Dieu veut qui est le bien. Si Dieu a voulu créer le monde dans le temps, ce n'est pas parce qu'il a vu que cela serait mieux ainsi que s'il le créait dès l'éternité. Mais au contraire parce que Dieu a voulu créer le monde dans le temps, cela est mieux ainsi que s'il avait été créé dès l'éternité (2). Il est aisé d'apercevoir que ce que Descartes rejette à ce moment, et par delà l'exemple particulier qu'il a choisi, c'est la conception finaliste du monde que la scolastique avait tout entière enseignée.

A la vérité, une attitude intermédiaire était possible pour lui; ne pas nier absolument que le monde ait été créé par Dieu selon le principe du meilleur et avec la préoccupation de réaliser certaines fins, mais considérer que la disproportion entre l'entendement divin et le nôtre est telle que la découverte de ces fins est pour nous complètement impossible; s'aurait été se délivrer plus aisément

(1) Voir sur ce point l'opuscule de SAINT THOMAS : *De aeternitate mundi contra murrurantes*.

(2) « ... ita scilicet ut ista boni idea impulerit Deum ad unum potius quam ad aliud eligendum. Nempe, exempli causa, non ideo voluit mundum creare in tempore, quia vidit melius sic fore, quam si creasset ab aeterno;... Sed contra, quia voluit mundum creare in tempore, ideo sic melius est, quam si creatus fuisset ab aeterno. » VII, 432.

du poids inutile et funeste pour la physique, des explications finalistes. Et c'est bien ainsi en effet que dans les *Méditations* et les *Principes*, Descartes justifie le rejet des causes finales. Nous savons que notre nature est infirme et limitée, que la nature de Dieu au contraire est immense, incompréhensible, infinie. C'en est assez pour faire comprendre que Dieu peut produire une infinité d'effets dont nous ignorons les causes, que nous ne saurions sans témérité poursuivre la détermination des fins de Dieu. C'est pourquoi tout ce genre de causes auxquelles on a donné le nom de causes finales, ne saurait trouver place dans la vraie physique. Ne fût-ce que pour cette seule raison, nous devrions les rejeter (1). Cette raison apportée par Descartes n'est pas une raison surajoutée pour les besoins de la cause et sans liens profonds avec le reste du système. Nous verrons sur quoi elle se fonde, et ce qui lui donne aux yeux de Descartes sa véritable valeur. Néanmoins elle n'est que secondaire, et le principal avantage qu'elle présentait était sans doute de soulever moins de difficultés. Mais le texte même que nous venons de citer semble nous inviter à croire que la véritable raison du rejet des causes finales ne doit pas être cherchée là. *Ob hanc unicam rationem*, écrit Descartes ; c'est-à-dire, si nous l'entendons bien : à supposer qu'il n'y en ait pas d'autres. Ces autres raisons Descartes nous les découvre de la façon la plus explicite dans l'entretien qu'il eut avec Burmann.

La première est que, même si la connaissance des causes finales était possible, elle ne nous serait pour la physique

(1) « Cum enim jam sciam naturam meam esse valde infirmam et limitatam, Dei autem naturam esse immensam, incomprehensibilem, infinitam, ex hoc satis etiam scio innumerabilia illum posse quorum causas ignorem; atque ob hanc unicam rationem totum illud causarum genus, quod a fine peti solet, in rebus Physicis nullum usum habere existimo; non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei. » VII, 55, et *Princ. phil.*, I, 28.

d'aucune utilité. La connaissance de la fin d'une chose ne nous introduit pas dans la connaissance de cette chose elle-même, et la nature ne nous en reste pas moins cachée. Nous savons pourquoi elle est ; nous ignorons encore ce qu'elle est, et c'est là cependant ce qu'il nous importerait avant tout de savoir. Le plus grave défaut d'Aristote est qu'il argumente toujours sur les choses en partant de la considération de leur fin. Mais il y a plus ; faisons ici abstraction des fins que Dieu peut nous avoir révélées lui-même, et parlons purement en philosophes. Ne commettons-nous pas, en parlant de fins de Dieu, la plus grande des erreurs ? Nous concevons Dieu comme un homme très puissant et plus grand que les autres, mais, en fin de compte, comme un homme, qui se propose à lui-même telle ou telle fin et tend vers elle par tels et tels moyens. Or, c'est là se faire de Dieu la plus indigne des conceptions (1). Qu'est-ce à dire, sinon qu'il ne suffit pas de déclarer la poursuite des fins de Dieu téméraire, mais qu'il faut aller plus loin et la déclarer impossible, parce qu'absurde en son fondement. Descartes ne conseille plus simplement ici de s'abstenir d'une recherche difficile et hasardeuse, il déconseille de rechercher ce qui n'existe pas. Proprement la poursuite des fins de Dieu est une poursuite sans objet. S'il ne veut pas que l'on se préoccupe des causes finales, c'est donc parce qu'en raison de la conception particulière qu'il se fait de la liberté de Dieu, il se croit en

(1) « Bene hoc est observandum nos nunquam debere argumentari a fine. Nam 1° : cognitio finis non inducit nos in cognitionem ipsius rei, sed ejus natura nihilominus latet. Et hoc Aristotelis maximum est vitium quod semper a fine argumentatur. 2° Omnes Dei fines nos latent et temerarium est in eos involare velle. Non loquor autem hic de revelatis, sed quâ philosophus eos solum considero. Sed nos hic maxime erramus. Concipimus Deum tanquam magnum aliquem hominem, qui hoc et hoc sibi proponit, et eo his et his mediis tendit, quod certe Deo maxime indignum. » V, 158.

mesure de démontrer que Dieu n'agit jamais en vue d'une fin. Ou plutôt, c'est parce que Descartes veut détruire jusque dans son fondement la conception finaliste de la nature qu'il se trouve obligé de remonter jusqu'à Dieu et de modifier profondément la conception que se faisait l'École de sa liberté (1).

On ne saurait d'ailleurs mettre en doute que Descartes ait découvert à Burmann sa véritable pensée sur ce point. Il est à remarquer en effet, que dès 1630, c'est à propos de sa physique que Descartes introduit dans ses lettres à Mersenne l'exposé de son sentiment sur la liberté de Dieu : « Mais je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques et particulièrement celle... ». Dès cette époque la négation de la finalité dans la volonté divine est donc pour lui à la base de la physique, et c'est pourquoi Descartes peut écrire dans la même lettre que sans la connaissance de Dieu et de sa véritable nature il n'aurait jamais pu trouver les fondements de cette science (2). Par là, nous découvrirons quel sens et quelle portée il convient d'attribuer à la conception cartésienne de la liberté divine. Cette doctrine est avant tout, aux yeux de Descartes, l'indispensable base métaphysique d'une physique des causes efficientes. Lorsqu'il refuse d'admettre une distinction,

(1) C'est pourquoi nous ne croyons pas nécessaire de recourir à la distinction proposée par M. Boutroux entre la contradiction absolue et la contradiction relative pour expliquer la pensée de Descartes. Elle suppose que l'on maintient une différence si légère soit-elle entre l'entendement de Dieu et sa volonté, par quoi l'on réserve encore une place à la finalité (V. BOUTROUX, *De verif. aet. ap. Cartes.* pp. 21 et 22). Il ne faut pas les considérer comme inséparables et « arctissime cohaerentes » ce qui est encore, tout en les unissant, les distinguer, mais on doit dire que « unum et idem sunt ». D'où il suivrait non pas que Dieu poursuit des fins certaines, bien qu'impénétrables pour nous (*Ibid.*, pp. 30, 36 et 70), mais que Dieu ne poursuit pas de fins.

(2) *Loc. cit.*, I. 143-144.

même de raison, entre l'entendement de Dieu et sa volonté, c'est parce que cette distinction conduit à penser que la volonté de Dieu agit selon le bien qu'appréhende son entendement, et légitime par là-même une explication finaliste des choses. Conformément au but qu'il se propose en publiant les *Méditations* Descartes y pose les principes métaphysiques d'où, sans y prendre garde les esprits non prévenus se trouveront insensiblement conduits à admettre la vraie physique (1). Si le monde a été produit dans l'ordre des causes efficientes et non dans l'ordre de la finalité, c'est l'ordre des causes efficientes, non l'ordre des causes finales, que la vraie physique se proposera de retrouver. C'est pourquoi Descartes ne se lasse pas de répéter que Dieu a créé toutes choses comme une cause efficiente produit son effet. Tel est notamment le sens de la comparaison qu'il établit entre Dieu créant les vérités et un Roi qui décréterait librement les lois dans son royaume. C'est encore ce qu'il veut faire entendre à Mersenne lorsqu'il lui écrit que Dieu a créé les choses *ut efficiens et totalis causa* (2). Dans les *Sextae responsiones*, il revient sur sa première comparaison en la précisant dans le sens que nous avons indiqué : Dieu a créé les choses comme cause efficiente : *eadem ratione qua Rex est legis effector* (3). Dans ses réponses à Gassend, enfin, Descartes insistant sur l'impénétrabilité des fins de Dieu, et sur ce point qu'il n'y en a aucune qui nous soit plus aisément accessible que les autres, spécifie expressément qu'il faut renoncer à les deviner et substituer à la considération des causes finales celle des causes efficientes, seule capable de nous faire vraiment connaître la grandeur et la perfection du suprême

(1) Nous nous inspirons sur ce point d'un cours inédit de M. Lévy-Bruhl professé à la Sorbonne en 1905-1906 sur Descartes. M. Adam est parvenu à la même conclusion par une voie toute différente et nous souscrivons entièrement à ce qu'il en a écrit, XII, 304-307.

(2) *Loc. cit.*, I, 152.

(3) *Loc. cit.*, VII, 436.

ouvrier (1). Descartes sait qu'en transformant si radicalement la conception que l'on se fait communément de l'acte créateur, il transformera non moins radicalement la conception commune de ce que doit être une véritable explication du monde créé. La connaissance que nous avons de la nature de Dieu, la certitude où nous sommes qu'il a créé le monde comme une cause efficiente produit son effet, nous permet de déduire immédiatement ce que doit être la science la plus parfaite, la seule véritable explication de la création : une explication des effets par leurs causes (2). Ainsi la recherche des causes finales devient non seulement téméraire et dangereuse, mais encore chimérique et sans fondement. Par sa conception de la liberté divine, par son refus de distinguer en Dieu l'entendement de la volonté, Descartes pense avoir renversé l'édifice de la physique aristotélicienne et détruit jusque dans la volonté de Dieu, c'est-à-dire, dans sa racine même, la finalité.

Parallèlement à cette critique des causes finales et se confondant souvent avec elles, Descartes en poursuit une autre qui doit libérer la volonté divine de l'appréhension du vrai et de sa soumission aux vérités éternelles. Lorsque l'École ménage une légère distinction entre l'entendement de Dieu et sa volonté, ce n'est pas seulement pour s'autoriser à affirmer que la volonté de Dieu se règle sur l'appréhension du bien saisi par l'entendement, c'est aussi

(1) « Quaecumque deinde affers pro causa finali, ad efficientem sunt referenda; ita ex usu partium in plantis, in animalibus, etc., effectorem Deum mirari, et ex inspectione operum cognoscere ac glorificare opificem, par est, non autem quo fine quidque fecerit divinare. » VII, 374-375.

(2) « Jam vero quia Deus solus omnium quae sunt aut esse possunt vera est causa, perspicuum est optimam philosophandi viam nos secuturos, si ex ipsis Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus. » *Princ. phil.*, I, 24.

pour ménager la possibilité de certaines vérités éternelles qui subsisteraient dans l'entendement de Dieu, indépendamment de sa volonté. Les Philosophes et Descartes lui-même affirment également que les essences des choses dépendent de Dieu au même titre que les existences, mais ils entendent cette dépendance, en des sens bien différents. Dire avec l'École que les essences des choses dépendent de Dieu, c'est refuser à ces essences toute réalité hors de l'entendement divin qui les conçoit ; dire au sens cartésien que les essences dépendent de Dieu c'est en faire des réalités dépendantes de l'entendement de Dieu et aussi de sa volonté. Si l'on distingue en effet en Dieu la volonté de l'entendement, on limite nécessairement la liberté de la volonté. On ne peut pas considérer l'entendement à part sans lui donner un contenu et sans soustraire du même coup ce contenu au libre choix de la volonté. On dira bien que Dieu peut faire absolument tout ce qu'il veut, qu'il est souverainement libre et que sa toute-puissance n'a pas de bornes ; et cela signifiera : pas d'autres bornes que celles qui lui seront posées par l'entendement divin. C'est pourquoi saint Thomas se trouve naturellement conduit à se demander s'il n'y a pas des impossibilités même au regard de la volonté de Dieu, et à résoudre la question par l'affirmative. Même au regard de Dieu il y a des *impossibilia secundum se*. Nous savons que la volonté de Dieu est la volonté du bien qu'appréhende son entendement. Ce qui ne peut être appréhendé par son entendement ne saurait être l'objet de sa volonté. Donc il suffira de déterminer ce qui ne peut tomber sous l'entendement de Dieu, pour déterminer par là même ce qu'il ne saurait vouloir et qui échappe à sa volonté. Or, si l'on excepte le cas de l'erreur qui ne peut se produire dans l'entendement divin, on voit que cela seul qui est contradictoire ne peut être appréhendé par l'entendement, parce que le contradictoire se détruit lui-même. Donc le contra-

dictoire est impossible par soi, et comme il ne peut pas être un objet de l'entendement divin il ne peut pas être non plus objet de la volonté divine (1).

Que tout ce qui est contradictoire soit impossible par soi, c'est ce dont on ne saurait douter. Une essence en effet dont la définition impliquerait contradiction ne serait rien, elle appartiendrait au non-être, étant impossible qu'une même chose soit et en même temps ne soit pas. Admettre qu'une essence est à la fois elle-même et son contraire, c'est vouloir poser simultanément pour cette essence l'être et le non-être, affirmer une réalité en même temps qu'on la nie, supprimer l'essence dont on prétend poser la définition. Elle devient donc un pur néant, incapable de fournir un objet à l'entendement et par conséquent, à la volonté de Dieu (2). De là il résulte que les essences des choses telles que les conçoit l'entendement divin sont des réalités à la nature desquelles la volonté divine ne peut rien changer. Si Dieu ne peut pas vouloir en même temps qu'une chose soit et ne soit pas, il ne peut pas vouloir non plus en même temps qu'une chose soit et qu'un des principes essentiels et constitutifs de cette chose ne soit pas. En effet, il est contradictoire de poser une essence dé-

(1) « Voluntas non est nisi alicujus boni intellecti : illud igitur quod non cadit in intellectu non potest cadere in voluntate. Sed ea quae sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectu, cum sibi ipsis repugnent, nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem, quod de Deo dici non potest. In divinam ergo voluntatem non possunt cadere quae secundum se sunt impossibilia. » SAINT THOMAS, *Cont. Gent.*, I, 84 ad « Amplius... ».

(2) « ... rationi entis inquantum hujusmodi, repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens. Non potest igitur Deus velle quod affirmatio et negatio sint simul verae : hoc autem includitur in omni per se impossibili quod ad seipsum repugnantiam habet inquantum contradictionem implicat. Voluntas igitur Dei non potest per se esse impossibile. » *Cont. Gent.*, I, 84 ad « Item, sicut... » Cf. « Hoc igitur Deus non potest ut faciat simul unum et idem esse et non esse : quod est contradictoria esse simul. » *Ibid.*, 2, 25, ad « Primo quidem... »

pourvue de l'un quelconque de ses principes essentiels, puisque supprimer un des principes sans lesquels l'essence n'est pas elle-même, c'est proprement la supprimer. Ainsi Dieu ne peut pas appréhender l'essence de l'homme autrement que comme doué d'une âme et raisonnable. Rien ne le contraint à créer l'homme, mais supposé qu'il veuille le créer, il ne saurait le créer dépourvu d'âme et de raison (1). L'homme sera raisonnable ou ne sera pas.

Saint Thomas se trouve donc conduit à constituer les vérités éternelles et les principes des sciences en natures indépendantes de la volonté de Dieu. Les vérités éternelles en effet ne sont rien d'autre que les principes formels dont dépendent les essences des choses. C'est une vérité éternelle que le triangle rectangle contient trois angles dont la somme est égale à deux droits, parce que l'essence même du triangle rectangle implique nécessairement la vérité de cette proposition. La nier et vouloir poser en même temps l'existence de ce triangle, c'est vouloir qu'il soit et en même temps qu'il ne soit pas. De même, nier que ce qui se dit du genre puisse se dire de l'espèce, ou que les rayons de la circonférence soient égaux, c'est nier en les rendant contradictoires les essences du genre et de la circonférence. Les vérités éternelles sont donc indépendantes de la volonté de Dieu, parce qu'elles sont impliquées dans les essences des choses qui sont elles-mêmes indépendantes de sa volonté (2). Toutes les propositions

(1) « Ad remotionem cujuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei : si igitur Deus non potest facere rem simul esse et non esse, nec etiam potest facere quod rei desit aliquid suorum principiorum essentialium ipsa remanente, sicut quod homo non habeat animam. » *Cont. gent.*, 2, 25 ad « Amplius, ad... »

(2) « Cum principia quarundam scientiarum ut Logicae, Geometriae et Arithmeticae, sumantur ex solis principiis formalibus rerum ex quibus essentia rei dependet, sequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non possit sicut quod genus non sit praedicabile de specie, vel quod lineae ductae a centro ad

de ce genre s'imposent à la volonté de Dieu à titre de vérités intangibles, et c'est précisément pourquoi nous pouvons les nommer « nécessaires ». Elles ne sont pas vraies simplement parce qu'elles sont connues par Dieu comme telles, mais au contraire Dieu les reconnaît comme vraies parce qu'elles le sont. Leur nécessité les impose donc à son entendement comme à sa volonté.

Ces conséquences découlent logiquement de la distinction introduite par les philosophes de l'École entre l'entendement de Dieu et sa volonté. Descartes demeure donc conséquent avec soi-même en refusant à la fois de reconnaître cette distinction et de rendre les vérités éternelles indépendantes de la volonté de Dieu. Avec l'École il reconnaît que les essences des choses et les vérités éternelles ne font qu'un ; sur ce point il n'émet pas la moindre restriction (1). Mais au lieu de considérer que ces essences des créatures subsistent dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté, il en fait de libres créations de la toute-puissance divine qui est, à la fois, et sans qu'on puisse y introduire aucune distinction légitime intelligence et volonté. C'est pourquoi, reprenant les exemples mêmes de saint Thomas, d'ailleurs classiques dans l'École, Descartes s'oppose nettement à cette conception de la nature des vérités éternelles. Il reprend d'abord l'exemple de la circonférence. Dieu « a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde (2) ». Quelques années plus tard, à propos de la question posée par Mersenne, si l'espace réel existerait au cas où Dieu n'eut rien créé, Descartes

circumferentiam non sint aequales aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos aequales duobus rectis. Cont. Gent., 2, 25, ad « Praeterea, quum... »

(1) « ... Or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles... » *Loc. cit.*, I, 152. Cf. VII, 380, lig. 7-10.

(2) *Loc. cit.*, I, 152.

prend comme exemple une proposition logique analogue à celle qu'avait employée saint Thomas pour le genre et l'espèce : « Ces vérités éternelles, comme que *totum est majus sua parte*, etc., ne seraient point vérités si Dieu ne l'avait ainsi établi (1). » Enfin dans les *Sextae responsiones*, c'est le dernier exemple de saint Thomas que Descartes rappelle pour en contredire la conclusion : « nec voluit (Deus) tres angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, quia cognovit aliter fieri non posse ;... (sed) quia voluit tres angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco jam hoc verum est et fieri aliter non potest, atque ita de reliquis (2) ». En un mot, toutes ces vérités quelles qu'elles soient sont créées par Dieu comme les autres créatures ; et c'est pourquoi Descartes semble parfois apporter une restriction au titre qu'on leur donne de vérités éternelles. Que ces vérités soient considérées par les philosophes de l'École comme éternelles, rien n'est plus naturel. Appréhendées de toute éternité par l'entendement divin, elles participent à l'éternité de cet entendement même (3). S'il n'y avait pas d'entendement éternel, il n'y aurait pas de vérités éternelles ; mais comme l'entendement divin est éternel, les vérités qu'il appréhende se trouvent l'être nécessairement (4). Aux yeux de Descartes, au contraire, rien ne garantit l'éternité de pareilles vérités. Il se peut qu'elles soient éternelles,

(1) *Loc. cit.*, II, 138.

(2) VII, 432. Cf. IV, 118-119. Ailleurs encore Descartes s'oppose à un autre exemple que saint Thomas emprunte à la considération des nombres : « Ratio circuli et duo et tria esse quinque, habent aeternitatem in mente divina », écrit SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1, 16, 7. Voir DESCARTES, V, 224, 2-9 et VII, 436, 12-14.

(3) « Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt aeterna, quia sunt in intellectu aeterno qui est intellectus divinus solus ». SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, 1, 10, 3 ad 3^m.

(4) « Unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna. Sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet. » *Ibid.*, 1, 16, 7.

car Dieu peut les avoir créées de toute éternité. Il se peut aussi qu'elles aient eu jadis un commencement, au cas où, comme on l'admet généralement pour le monde, Dieu les aurait créées dans le temps. Toujours est-il que Descartes soulève à cet égard un doute ; et sans trancher la question il les appelle simplement « ces vérités qu'on nomme éternelles (1) ».

Quelle était donc son intention en s'attachant avec tant de force à soumettre les vérités éternelles à la libre volonté de Dieu ? Il faut remarquer tout d'abord que presque tous les textes où Descartes affirme la création de ces vérités, se terminent par la même conclusion : on méconnaît, en admettant le contraire, la puissance infinie et incompréhensible de Dieu. Ce n'est pas que dans les termes on nie formellement la toute-puissance divine, mais, faute d'en avoir bien connu la nature ou la limite en l'inclinant devant les essences des choses et les vérités éternelles. La raison de cette erreur réside dans la disproportion qu'il y a entre Dieu qui est infini et notre entendement fini. Par une pente naturelle de l'esprit, en effet, nous accordons spontanément plus de réalité à ce que nous comprenons qu'à ce que nous ne comprenons pas. Or, tout ce qui est de sa nature fini nous est en soi connaissable et, dans certains cas, parfaitement connu. Tel est le cas, par exemple, des vérités mathématiques. Notre entendement qui les comprend de la façon la plus claire et la plus distincte se trouve naturellement porté à leur attribuer une nécessité d'être absolue et un maximum de réalité. Nécessaires pour lui, il les considère immédiatement comme nécessaires en elles-mêmes. Mais il en va tout autrement en ce qui concerne l'idée de Dieu. Sans doute Dieu nous est connu. Nous découvrons dans notre âme

(1) *Loc. cit.*, II, 138. Cf. : « Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles... » *Loc. cit.*, I, 145.

(2) *Princ. phil.*, I, 19 et à Mersenne, 21 janvier 1641, III, 284.

l'idée d'un être que nulles limites ne peuvent circonscire, et par là nous avons une idée très vraie et très réelle de l'infini. Même, en un certain sens, les perfections infinies de Dieu nous apparaissent avec une évidence supérieure à toute autre, car, par leur simplicité et leur infinité elles remplissent mieux notre entendement que les choses corporelles (1). Et cependant cette idée qui nous est connaissable nous demeure incompréhensible en raison de l'infinité de son objet. Nous savons que Dieu existe, nous ne comprenons pas Dieu; nous le touchons par la pensée, nous ne l'embrassons pas par la pensée. Il est en effet de la nature de l'infini qu'il ne puisse être compris par un esprit fini (1). Nous comprenons donc les vérités mathématiques alors que nous ne comprenons pas l'essence de Dieu, et c'est pourquoi nous inclinons à attribuer à cette essence une moindre réalité. Rien d'étonnant à ce qu'une fois entrés dans cette voie certains aillent jusqu'à l'athéisme. Sans aller à cette extrémité on comprend cependant que les philosophes aient attribué aux vérités mathématiques qu'ils embrassent par la pensée une existence au moins aussi nécessaire que celle de Dieu dont l'essence débordait de toutes parts leur esprit fini. Mais il faut renverser le raisonnement implicite qui détermine l'opinion commune et déduire une conclusion toute contraire de la différence que nous remarquons entre ces idées. Puisque nous comprenons parfaitement les vérités mathématiques, c'est qu'elles sont de la nature du fini (2); puisque la compréhension de Dieu nous est refusée c'est qu'il est infini. Nous devons donc juger que « puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain,

(1) *Loc. cit.*, I, 152.

(2) « Moneo inquam e contra plane repugnare si quod comprehendam, ut id quod comprehendo sit infinitum; idea enim infiniti ut sit vera, nullo modo debet comprehendi, quoniam ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur ». V, 367-368.

et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre et de sujet à cette puissance incompréhensible (1) ». Il ne nous reste qu'à soumettre le fini à l'infini et les vérités mathématiques à Dieu.

Ainsi se précise le sens de la pensée cartésienne sur ce point. Sous le refus constant de placer les vérités éternelles au-dessus de Dieu ou simplement à son niveau, il faut voir avant tout le refus de confondre ou de mettre sur le même plan les deux ordres de l'infini et du fini. Descartes croyait avoir le plus grand intérêt à ce que ces deux ordres demeurassent rigoureusement distincts, à ce que nous surtout qui sommes de l'ordre du fini ne cherchions pas à pénétrer dans le domaine de l'infini. Soustraire, en effet, les vérités éternelles à la création divine, c'est admettre, selon l'expression de Descartes, qu'elles sont nécessairement conjointes à l'essence de Dieu. Si les vérités mathématiques subsistent en Dieu de toute éternité sans que sa volonté les ait créées, c'est donc qu'elles font partie de la nature divine, c'est donc qu'elles appartiennent à l'essence même de Dieu. La conséquence est rigoureuse, car il faut reconnaître avec l'École que tout ce qui n'est pas Dieu est créature de Dieu, et que tout ce qui n'est pas créature de Dieu est Dieu (2). Et nulle distinction, de quelque nature qu'on veuille la faire ne peut venir infirmer cette conséquence; car non seulement rien de ce qui est Dieu n'est réellement distinct de Dieu lui-même, mais encore on doit dire que tout ce qui est en

(1) *Loc. cit.*, I, 150.

(2) « Unde recte dicunt sancti Patres, quidquid a Deo factum non est, vel Deum esse vel nihil esse. Justinus in expositione fidei; Cyrill. libro 1 in Joannem cap. 6; Augustinus lib. 1 de Trinitate cap. 6. » Suarez, *Met. disp.* 31, 2, 3. Cf. Descartes : « In hac idea (Dei) tam immensa potentia continetur, ut intelligamus repugnare, si Deus existat, aliquid aliud praeter ipsum existere, nisi quod ab ipso sit creatum. » VII, 188.

Dieu est Dieu (1). Dès lors si les vérités éternelles ne sont pas créées par Dieu, c'est qu'elles sont Dieu. Et comme nous comprenons parfaitement les vérités mathématiques, il s'ensuit nécessairement que nous comprenons Dieu lui-même. En effet les vérités mathématiques sont parfaitement connues; nous les comprenons, au sens fort de ce terme, c'est-à-dire qu'elles sont tout entières appréhendées par notre entendement et qu'elles ne le dépassent de nulle part. Comment ne pas voir les conséquences qui vont nécessairement découler d'une pareille position? Encouragés par l'exemple des vérités mathématiques qui nous introduisent de plain-pied dans l'entendement divin, nous inclinerons à croire, quoique sachant notre nature finie, que nous pouvons appréhender quelque chose de l'infini, et, sous certains rapports, le dominer. Nous ouvrirons des discussions sur la nature de l'infini et ses propriétés, sur les problèmes que posent les rapports des parties de l'infini avec leur tout; présomption dangereuse pour la vraie physique et dont Descartes se propose précisément de nous délivrer. Mais il fallait, pour obtenir ce résultat, débarrasser le terrain du faux précédent des vérités mathématiques; il fallait montrer à l'homme que la compréhension des vérités nécessaires ne le conduit en aucune mesure à la compréhension de l'infini. Et c'est pourquoi Descartes s'efforce de prouver que les vérités mathématiques sont créées par la libre volonté de Dieu. Créatures, elles ne font plus partie de l'essence divine et n'entraînent plus notre entendement dans un domaine qui doit lui demeurer interdit.

Le premier bénéfice que Descartes recueille de cette attitude, est une précieuse confirmation des raisons qui motivent le rejet des causes finales et leur exclusion de la vraie physique. Lorsque dans la quatrième Méditation et

(1) « Quicquid in Deo est, non est realiter diversum a Deo ipso, imo est ipse Deus. » V, 166.

les Principes il s'appuie sur l'incompréhensibilité de Dieu pour nous interdire la recherche de ses fins et fonder la physique des causes efficientes, il n'a pas recours à un simple expédient; c'est vraiment à ses yeux l'un des fondements métaphysiques de la vraie physique. L'infinité de Dieu interdit à l'homme, créature finie, de venir prendre place au conseil de la création. Sans doute cet argument n'est ni le plus profond ni le plus décisif de ceux auxquels Descartes fait appel; il laisse notamment indécise la question de savoir si Dieu s'est véritablement proposé des fins dans son action. Mais il n'est pas non plus une pièce extérieure et rapportée: supposé que ces fins existent, la nature de Dieu est telle qu'elles doivent nécessairement nous échapper (1).

Du même coup la physique se trouve délivrée de toute une série de questions oiseuses dans lesquelles elle s'embarrassait jusqu'alors. Puisque de par sa nature même l'infini échappe à nos prises, nous devons nous contenter de le reconnaître sans chercher jamais à l'expliquer (2). Et cette réserve n'est pas sans rendre beaucoup plus aisée la constitution de la science. Elle clot d'avance en refusant de les aborder, les disputes dans lesquelles les doctes perdent une partie de leur temps. Nous savons que nous sommes finis: cela suffit pour nous détourner des problèmes dont la solution supposerait la compréhension de l'infini (3). Quelles sont donc plus précisément ces questions sur l'infini dont Descartes cherche à se délivrer? Ce sont ces thèmes de discussions interminables dans les Écoles dont un de ses contemporains, bien qu'il suive expressément la doctrine d'Aristote, se déclare également ex-

(1) *Loc. cit.*, V, 55 et *Princ. phil.*, I, 28.

(2) A Mersenne, 28 janvier 1641, III, 293 et *loc. cit.*, II, 138.

(3) « Ita nullis unquam fatigabimur disputationibus de infinito. Nam sane cum simus finiti, absurdum esset nos aliquid de ipso determinare, atque sic illud quasi finire ac comprehendere conari. » *Princ. phil.*, I, 26.

cédé (1). Descartes n'était pas le seul en effet à signaler cette étrange contradiction d'un esprit fini poursuivant l'explication de l'infini, dont l'idée « est une chose aussi vaine, légère et volage que la conception de notre âme même, laquelle participant de la divinité, qui est infinie, a de vrai des élancements comme infinis et ressentant son origine; toutefois, revenant à soi-même elle les arrête : ou si elle les suit indiscrètement, elle se perd après (2) ». Mais tout le monde à cette époque ne faisait pas preuve d'une pareille prudence dans les discussions de ce genre, et le P. Mersenne en 1630 en envoyait à Descartes un échantillon. Par une coïncidence qui n'est pas un hasard Descartes relie sa réponse sur ce point aux premières déclarations qu'il fait à Mersenne sur la dépendance des vérités éternelles au regard de Dieu. Mersenne avait demandé comment on pourrait justifier la notion d'une ligne infinie. Une telle ligne en effet devrait comprendre un nombre infini de pieds et un nombre infini de toises; or un pied égale six toises; il faudrait donc reconnaître que le nombre infini des pieds serait six fois plus grand que le nombre infini des toises. A quoi Descartes répond : *Concedo totum*. Car il est évident que cet infini prétendu est considéré comme fini, puisqu'on en propose une multiplication par six qui ne saurait convenir à un véritable infini. Que si au contraire on veut considérer cet infini comme un véritable infini la question ne comportera pas de réponse « vu qu'il cesserait d'être infini si nous le pouvions comprendre (3) ». C'est cette attitude de réserve que l'on devra

(1) « D'autres ont imaginé encore d'autres distinctions pour appuyer les absurdités ruineuses qu'on agite par disputes ès écoles sur ce sujet. Mais pour moi, sans m'arrêter à telles controverses inutiles, croyant qu'il n'y a rien vraiment infini que Dieu seul... » etc. SCIPION DU PLEIX, *Corps de Philosophie*, t. I. *Physique*, pp. 173-174, éd. de 1627.

(2) *Ibid.*, p. 175.

(3) *Loc. cit.*, I, 146-147.

prendre toutes les fois qu'il s'agira de discussions sur l'infini. Il n'y a donc pas lieu de répondre à ceux qui demandent « si la moitié d'une ligne infinie donnée est elle-même infinie ; » ou bien « si le nombre infini est pair ou impair » et autres questions du même genre, *quia de iis nulli videntur debere cogitare, nisi qui mentem suam infinitam esse arbitrantur* (1). Laissons aux esprits qui se croient infinis, le soin de résoudre les questions de l'infini.

Mais en même temps qu'il se délivrait ainsi du souci de controverses inutiles, Descartes n'allait-il pas s'attirer de nouvelles difficultés ? La physique qu'il voulait exposer dans ses *Principes* était un succédané de ce Monde qui n'avait jamais vu le jour : elle était une explication, non de tels ou tels phénomènes particuliers, mais de l'Univers. Était-il possible de parler du monde sans aborder et résoudre la question de savoir s'il est fini ou infini ? Il peut sembler que là encore la solution du problème était pour Descartes toute trouvée. Puisqu'il se déclarait incompetent dans les questions de l'infini, il ne lui restait qu'à laisser le problème en suspens. Par là il évitait un conflit inutile avec la philosophie de l'École et échappait à toute difficulté. C'est ce que Descartes eût peut-être fait si entre l'École et lui sa définition de la matière ne s'était interposée. La matière en effet c'est pour Descartes l'étendue à trois dimensions : longueur, largeur et profondeur. Dans cette matière même il nous est impossible de supposer aucun vide, car nous ne pourrions nous représenter le vide que comme ayant trois dimensions, c'est-à-dire comme étendu et matériel (2). Cette définition de la matière est à la base même de son système et Descartes ne saurait céder sur ce point (3). La question est de savoir si la conception d'un monde fini est compatible avec une

(1) *Princ. phil.*, I, 26.

(2) *Princ. phil.*, II, 16. A Chanut, 6 juin 1647, V, 51-52.

(3) VI, 36, lig. 5. *Princ. phil.*, II, 4.

telle définition de l'étendue. Or il est évident que non. Imaginons en effet le monde comme fini. Qu'y aurait-il au delà de ses bornes ? Partout où, dans notre imagination, nous fixons au monde des limites, nous concevons immédiatement par delà ces limites d'autres espaces qui sont eux aussi étendus et par suite matériels. En d'autres termes, nous ne pouvons limiter la matière que par d'autres portions de matière ce qui revient à dire que nous ne pouvons pas la limiter (1).

On pourra, il est vrai, se réfugier dans l'hypothèse des espaces imaginaires que suppose l'École. On distinguera entre l'espace réel et l'espace que notre imagination situe à la surface de notre monde limité (2). Mais cet espace imaginaire que l'on ne concevrait pas autrement que le vide doit être rejeté pour les mêmes raisons. Comment, demande, en effet, Descartes, peut-on soutenir que ces espaces que nous concevons à la superficie du monde réel ne sont pas eux-mêmes réels ? N'ont-ils pas aussi leurs trois dimensions ? Et s'ils sont étendus en longueur, largeur et profondeur, ne sont-ils pas de la matière réelle qui recule les bornes du monde au delà du point qu'on leur avait fixé (3).

Restait l'hypothèse d'un monde infini. Cette hypothèse présentait l'avantage d'exalter autant qu'il est possible la grandeur de Dieu ; mais elle présentait en revanche de multiples et graves inconvénients. Le premier, et ce n'était pas à négliger, consistait en ce qu'une pareille doctrine allait contre l'enseignement de l'École sur un point où la

(1) *Princ. phil.*, II 21, à Chanut, 6 juin 1647, V, 51-52.

(2) « Locus alius est verus, alius imaginarius. Imaginarius quidem est, ut extra coelum spatium illud imaginarium, quod ibi quisque imaginari potest. Et vacuum etiam hic in mundo, si esset, imaginarius esset locus, imaginarium videlicet spatium ; posset etiam imaginari superficies vacua ». TOLET, *Physic. text.*, 49, qu. 8.

(3) A Chanut, 6 juin 1647, V, 52.

philosophie et la théologie paraissaient également intéressées. Sans doute la doctrine de l'infinité du monde n'était pas nettement hérétique, mais elle était considérée comme dangereuse et malaisément conciliable avec la stricte orthodoxie. Descartes ne se sentait pas très sûr de ce côté. Le cardinal de Cusa dont il invoque l'autorité pour prouver qu'un catholique orthodoxe peut, à la rigueur, enseigner l'infinité du monde, ne constituait pas pour lui une suffisante garantie, car le crédit de ce philosophe était assez restreint, et l'on peut douter d'ailleurs qu'il ait jamais enseigné cette doctrine. Ce que l'on trouverait dans ses œuvres est bien plutôt l'esquisse de celle que soumettra très expressément Descartes lui-même, à savoir que le monde n'est ni fini ni infini, mais qu'on doit le considérer comme intermédiaire entre l'infini et le fini. Peut-être Descartes a-t-il été induit en erreur sur ce point par un faux rapport ; peut-être aussi a-t-il lu rapidement, comme il semble que Descartes ait lu beaucoup de livres, le *De docta ignorantia*, et s'est-il trouvé égaré par des textes qui paraissent impliquer cette doctrine ? Toujours est-il qu'à proprement parler, de Cusa ne la soutient pas. Lorsqu'il applique au monde la comparaison néo-platonicienne de cette sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part, c'est qu'à ce moment même il affirme que le centre du monde est Dieu lui-même et qu'on ne doit pas lui chercher d'autre circonférence que ce même Dieu qui le supporte et le contient (1). Mais il est bien loin d'affirmer l'infinité du monde prise à la rigueur, et le panthéisme qu'on lui a prêté se heurte à des textes qui découvrent dans sa doctrine un irréductible dualisme. Lorsqu'on applique aux créatures les attributs

(1) « Unde erit machina mundi quasi habens ubique centrum, et nullibi circumferentiam : quoniam circumferentia et centrum Deus est, qui est ubique et nullibi » DE CUSA, *de Docta ignor.*, 2, 12.

du créateur, il faut selon lui, les contracter et les restreindre à la taille de ces créatures puisqu'elles n'ont été produites que dans l'ordre du fini et qu'elles constituent de véritables diminutions de Dieu. Ainsi Dieu est parfaitement Un et Infini ; l'univers lui aussi est un et infini, mais d'une unité tempérée par la pluralité et d'une infinité comme contractée par le fini (1). L'univers est infini parce que n'importe quelle chose finie étant donnée, on peut toujours en imaginer une autre qui la dépasse en perfection ou en quantité. Or on ne peut imaginer rien de tel à l'égard de l'univers, car bien que la puissance divine puisse toujours en créer un plus grand que n'importe quel univers donné, toutefois la matière n'étant pas extensible en acte à l'infini, il ne peut y avoir d'univers plus grand que l'univers actuel. Et comme il n'est terminé par rien, puisqu'étant le plus grand possible on ne peut en imaginer un autre qui le limite, cet univers est vraiment sans fin, c'est-à-dire infini (2). On voit combien une pareille doctrine était loin d'autoriser Descartes à soutenir cette thèse que le monde est actuellement et positivement infini.

D'ailleurs c'est précisément au cas où Descartes aurait admis l'infinité du monde, que se seraient imposées à lui les discussions dont il voulait se débarrasser. C'était une

(1) « ... quare quamvis sit maxime unum (scil. universum) est tamen illa ejus unitas per pluralitatem contracta, sicut infinitas per finitatem... » *Ibid.*, 2, 4.

(2) « Universum vero cum omnia complectatur quae Deus non sunt, non potest esse negative infinitum, licet sit sine termino, et ita privative infinitum ; et hac consideratione, nec finitum, nec infinitum est... Quare licet in respectu infinitae Dei potentiae quae est interminabilis, universum posset esse majus ; tamen resistente possibilitate essendi, aut materia, quae in infinitum non est actu extensibilis, universum majus esse nequit, et ita interminatum, cum actu majus eo dabile non sit ad quod terminetur, et sit privative infinitum. » *Ibid.*, 2, 1 (p. 24). Cf. *Ibid.*, 2, 8 (p. 33) à : « Unde quamvis... » et 2, 11 (p. 38) à « Cum igitur... ».

argumentation traditionnelle dans l'École que celle qui consistait à opposer aux tenants de l'infinité du monde des apories où on les embarrassait (1). Il est impossible à Dieu lui-même de réaliser un infini actuel, non pas que la puissance lui fasse défaut pour cela, mais parce que c'est une chose contradictoire et impossible en elle-même vu les conséquences absurdes qui résultent d'une telle supposition. On se trouve conduit à admettre alors qu'il peut exister quelque chose de plus grand que l'infini, ou que la partie est égale au tout, conséquences dont la fausseté démontre la fausseté du principe dont elles découlent. Supposons l'infini réalisé par Dieu et que par exemple une infinité de pierres existent ; puisque la puissance divine ne saurait s'épuiser, Dieu pourra créer encore d'autres pierres et en accroître le nombre, de sorte qu'il en existera un nombre supérieur à l'infini. Retirons au contraire cent pierres de ce nombre infini ; si l'on dit que le reste est encore infini, il s'ensuit, puisque rien ne peut être plus grand que l'infini, que le nombre total composé des pierres enlevées et de celles qui restent n'est pas supérieur à ce reste. Et cela est complètement absurde (2). Non moins absurde est la supposition de deux lignes qui seraient infinies par l'une ou l'autre de leurs extrémités ; car ces deux lignes étant finies d'un côté et infinies de l'autre, on pourrait rendre l'une d'entre elles plus grande que l'autre sans rien y ajouter, simplement en tirant la première par son extrémité finie et en la faisant passer ainsi devant l'autre (3). Enfin, l'idée d'un corps actuellement

(1) Cette question est généralement traitée dans l'École sous la forme de la question générale suivante : « *possitne infinitum actu divina virtute produci an non ?* » Pour les philosophes qui soutiennent l'affirmative voir : *Conimb. Phys.*, 3, 8, 2, 1.

(2) E. A. SANCTO PAULO, *Sum. phil.*, III, 84-85. Cf. *Conimb., Phys.*, 3, 8, 2, 2 ad ad 7^m Rat.

(3) « *Fieri enim posset ut cum duae lineae essent infinitae ex una parte, ex altera tamen parte finitae, una fieri posset major altera*

infini est une idée contradictoire. Par définition en effet, un corps physique peut se mouvoir ; cette propriété est inhérente à sa nature. Il doit pouvoir se déplacer soit en ligne droite, comme les corps graves ou légers ; soit circulairement comme les sphères célestes. Or un corps infini ne serait susceptible d'aucun de ces mouvements. Il ne saurait se mouvoir en ligne droite, car un corps de masse infinie occuperait tout le lieu en s'étendant de tous côtés, et par conséquent nul espace ne lui resterait où se mouvoir. Il ne saurait non plus se mouvoir circulairement, et cela peut se prouver par les principes de la géométrie. Euclide a établi (liv. 3, propos. 26) que toutes les droites tirées du centre d'un cercle à sa circonférence sont d'autant plus éloignées les unes des autres que la distance du centre à leur extrémité est plus considérable. Dans l'hypothèse où cette distance serait infinie, ces droites seraient donc éloignées les unes des autres par une distance infinie. Ceci posé, la preuve de notre proposition est facile à établir : si un corps infini se déplaçait circulairement et si l'on supposait deux droites infinies tirées de son centre, il arriverait un moment où, par suite du mouvement circulaire de ce corps, l'une des deux droites occuperait la place de l'autre. Un espace infini aurait été parcouru par cette droite dans un temps fini ; ce qui est absurde. Donc un corps physique infini ne saurait se mouvoir ; et comme par définition, tout corps physique est mobile, il s'ensuit qu'il ne saurait exister dans la nature aucun corps infini (1).

Ainsi pour un philosophe qui voulait éviter ces fasti-

absque ulla additione, sed sola motione seu traiectione unius prae altera ». E. A SANCTO PAULO, *Ibid.* Cf. Conimb., une autre impossibilité du même genre, *loc. cit.*, ad 6^m Rat.

(1) « Nam omne corpus physicum naturaliter cieri potest, vel motu recto, ut corpora gravia et levia, vel in orbem, ut sphaerae coelestes : sed corpus infinitum neutro modo valet motum subire : ergo nullum ejusmodi infinitum in natura datur darive potest ». Conimb., *Phys.*, 3, 8, 1, 3.

dieuses discussions et qui d'autre part définissait la matière par la simple étendue, ni l'hypothèse d'un monde fini, ni celle d'un monde infini n'étaient acceptables. Il fallait imaginer une solution qui permît d'éviter les discussions sur l'infini, sans rendre pour cela nécessaire la supposition inacceptable d'un monde limité. Descartes pensait avoir trouvé la solution de ce problème en inventant (1) la distinction de l'infini et de l'indéfini. Est infini ce dont nous concevons d'une façon positive que la réalité dépasse toutes limites. L'infini, c'est donc Dieu et Dieu seul (2), car de Dieu seul nous pouvons affirmer que l'essence n'est limitée de nulle part (3). Tout autre est la nature de l'indéfini. On dira d'une chose qu'elle est indéfinie toutes les fois qu'on n'aura « point de raison par laquelle on puisse prouver qu'elle ait des bornes (4) ». Par exemple, il nous est impossible d'imaginer une étendue si considérable que nous ne puissions en concevoir une autre qui la dépasse, nous dirons donc que l'étendue, et par conséquent aussi la nature et le monde sont indéfinis. Laissé à lui-même en face d'une réalité de ce genre, l'entendement humain se trouverait naturellement porté à la considérer comme infinie. Il en reculerait indéfiniment les limites, et voyant l'impossibilité qu'il y a pour lui à les atteindre, il multiplierait sans fin l'indéfini par l'indéfini. Or l'indéfini indéfiniment multiplié par lui-même n'est pas autre chose que l'infini (5). Mais nous avons aussi en nous l'idée de Dieu, et pour cette

(1) « *Distinctio illa ab auctore primum est inventa.* » V, 167.

(2) « *Ut nomen infiniti soli Deo reservamus, quia in eo solo omni ex parte, non modo nullos limites agnoscimus, sed etiam positive nullos esse intelligimus.* » *Princ. phil.*, I, 27.

(3) A Chanut, 6 juin 1647, V. 51 lig. 25-29.

(4) *Ibid.*, lig. 30.

(5) « *Quod ad nos attinet, nos non possumus unquam in illis (scil : mundus, numerus, etc.) terminum aliquem invenire, et sic nostri respectu sunt indefinita, quin etiam forsan infinita, nam indefinitum semper et semper multiplicatum ut hic fit, est ipsum infinitum ; sic etiam de numero, etc.* » V, 167. Cf. V, 52, 19.

fois nous ne constatons plus simplement que notre définition de cette essence ne nous permet pas de lui assigner des limites, mais que l'essence divine est telle par sa nature qu'elle déborde ces limites de tous côtés. Or devant cette réalité infinie notre entendement doit s'arrêter. Qui nous dit en effet que les limites du monde, inconcevables pour l'esprit humain fini que nous sommes, ne sont pas fixées nécessairement au regard de l'entendement infini de Dieu qui les comprend ? Infini par rapport à nous, le monde peut être fini par rapport à Dieu. La solution d'un tel problème dépasse évidemment nos forces, et la distinction entre l'indéfini et l'infini exprime notre réserve en présence de ce que notre entendement limité ne nous permet pas d'embrasser (1). Les avantages que présentait pour Descartes une pareille attitude sont évidents. Le sort de sa physique tout entière s'y trouve lié dans la mesure où la nouvelle distinction rend possible la définition de la matière par la seule étendue, en dispensant Descartes d'entrer dans le dédale des discussions instituées par l'École sur la possibilité de l'infini actuel.

Non seulement la distinction nouvelle allait faciliter l'acceptation de la physique par les théologiens et les philosophes de l'École, et cela d'une façon générale, mais encore elle rendait plus acceptables un certain nombre de conceptions particulières qui sans elle risquaient de se heurter aux plus sérieuses résistances. D'abord, Descartes se met à l'abri d'une objection qu'il prévoyait concernant la doctrine des tourbillons. Dans l'hypothèse d'un monde fini et limité, on lui aurait opposé sans doute la fuite possible des particules de matière qui constituent ses tourbillons dans on ne sait quels espaces imaginaires supposés autour de l'univers. Au contraire, dans l'hypothèse d'un monde indéfini, l'objection tombe

(1) *Loc. cit.*, V, 52, lig. 21-25 et V, 167.

d'elle-même, puisque la matière s'étend par définition plus loin que tout ce qu'un entendement humain peut concevoir. D'autre part, il suffit, pour éviter la difficulté de supposer le monde indéfini; nous recueillerons les mêmes avantages que nous pourrions recueillir en le supposant infini et nous éviterons les objections que pourrait susciter cette hypothèse chez les philosophes et théologiens (1).

Enfin cette distinction permet une divisibilité suffisante des particules de la matière pour que le mouvement circulaire des corps soit possible. La divisibilité indéfinie de la matière était impliquée nécessairement dans la physique de Descartes par la définition qu'il en donnait. Si la matière se définit par l'étendue, il s'ensuit que non seulement le vide, mais aussi l'atome deviennent choses impossibles; l'étendue est indéfiniment divisible par la pensée, et il n'y a pas de particule matérielle, si petite soit-elle, dont nous ne puissions supposer que la puissance divine pourrait encore la subdiviser (2). Mais cette divisibilité indéfinie était encore nécessaire pour que le mouvement des corps fût possible dans un univers absolument plein. Un corps ne peut en effet se mouvoir qu'en chassant du lieu où il pénètre le corps qui l'occupe; ce dernier en chasse à son tour un autre, et ainsi jusqu'à ce qu'on parvienne à un dernier corps qui pénètre dans le lieu laissé libre par le premier au moment précis où celui-ci le quitte. C'est la condition et le mode nécessaires du mouvement dans le plein (3). Or il est facile de montrer que ce mouvement circulaire implique la divisibilité indéfinie de la matière, c'est-à-dire l'impossibilité où nous sommes de supposer la matière divisée en parties assez petites pour que nous ne puissions l'imaginer divisée en parties encore moindres. En effet, pour accomplir son mouvement circulaire, la matière doit remplir suc-

(1) A Morus, 5 février, V, 274-275.

(2) LASSWITZ, *Gesch. d. Atom.*, II, 58-59.

(3) *Princ. phil.*, II, 33.

cessivement des parties de l'espace qui sont plus petites les unes que les autres à des degrés innombrables ; il faut donc qu'une de ses parties écarte quelque peu les unes des autres les innombrables parcelles de matière dont elle est composée, pour remplir ces innombrables espaces différents. La divisibilité indéfinie de la matière découle donc nécessairement de ce fait qu'il y a toute une série d'espaces de plus en plus petits par lesquels il est nécessaire qu'une partie de la matière passe pour que le mouvement circulaire soit possible (1).

Ici encore nous disons indéfini, car de la définition de la matière il ne s'ensuit pas, comme pour la définition de Dieu, que l'infini lui appartient, mais simplement que notre entendement ne conçoit aucune limite dans la divisibilité de ses parties (2). On demandera peut-être comment cette divisibilité indéfinie est possible ? Une pareille division, compréhensible au point de vue purement mathématique et abstrait, semble devenir contradictoire au point de vue physique et réel. Les corps naturels ne sont pas divisibles à l'infini, parce que la forme de chaque espèce de corps exige une certaine quantité de matière au-dessous de laquelle le corps naturel ne saurait plus exister. De plus, nous retrouvons ici toutes les objections élevées contre la possibilité d'un infini actuellement réalisé (3). Mais la réponse de Descartes est toute prête, et c'est toujours la même fin de non-recevoir : « Et bien que nous n'entendions pas comment se fait cette division indéfinie, nous ne devons point douter qu'elle ne se fasse, pour ce que nous apercevons qu'elle suit nécessairement de la nature de la matière, dont nous avons déjà une connaissance très distincte, et que nous apercevons aussi que cette vérité est

(1) *Princ. phil.*, II, 34.

(2) A Morus, 5 février 1649, V, 274, lig. 5-20 et 275, 7-13.

(3) *Conimb., Phys.*, 3, 8, 1, 3, ad 4^e Assert.

du nombre de celles que nous ne saurions comprendre, à cause que notre pensée est finie (1) ».

En inclinant ainsi notre entendement devant la toute-puissance infinie de Dieu, Descartes pense recueillir un autre avantage non moins précieux. Il espère détourner les philosophes de se placer à un point de vue anthropomorphique pour expliquer le monde. D'où vient que nous supposons spontanément l'univers limité? Ce n'est assurément pas de ce que nous le concevons nécessairement comme tel. Bien au contraire, les philosophes imaginent volontiers au delà de cet univers des espaces non réalisés, mais ils raisonnent comme si notre entendement pouvait par sa seule puissance dépasser les bornes de la création, et assignent au monde des limites sans que ni la raison ni la révélation divine l'exigent (2). Cette tendance naturelle que nous avons à limiter le monde s'explique par l'intime conviction où nous sommes que l'univers a été créé tout entier à notre intention. Pas un instant il ne nous vient à l'esprit que Dieu puisse avoir créé des choses qui jamais ne seront vues ou comprises par l'homme et ne lui seront jamais de quelque utilité. Or, expliquer les choses par l'utilité qu'elles peuvent avoir pour nous, est une explication naïve et qui ne doit pas trouver place dans la vraie physique. Si l'on peut dire que Dieu a fait toutes choses à notre usage, ce ne peut être qu'en un sens moral et afin de nous inciter à lui rendre grâces (3). Mais ce but serait tout aussi certainement atteint si l'on se plaçait au point de vue de la cause efficiente et si l'on cherchait à glorifier Dieu comme ouvrier du monde, au lieu d'essayer vainement de deviner les fins qu'il s'y est proposées. Et d'ailleurs ces explications purement conjecturales qu'un souci de piété rend légitimes en morale sont hors de place dans une phy-

(1) *Princ. phil.*, II, 35. Cf. *loc. cit.*, V, 273, lig. 26 et sqq.

(2) *Princ. phil.*, III, 2.

(3) *Princ. phil.*, III, 3.

sique où ne seront reçues que des démonstrations décisives et évidentes (1). Il n'est pas vrai de dire que toutes choses aient été faites pour nous. Ce qui est vrai, c'est que nous pouvons tirer utilité de toutes choses en nous exerçant à les comprendre et à admirer dans chacune de ses œuvres le sublime ouvrier. Il est vrai aussi que la Genèse semble nous représenter l'homme comme le principal sujet de la création, mais la Genèse est écrite au point de vue de l'homme et à son intention ; elle ne se soucie pas de chercher si Dieu en créant le monde ne s'est pas proposé d'autres fins. Or les choses peuvent avoir été faites par Dieu pour nous et en même temps pour des fins toutes différentes, et il est aisé de comprendre que les prédicateurs n'insistent pas sur ce second point, puisqu'il est inutile à leur dessein essentiel : nous inciter à l'amour de Dieu (2).

Par là, Descartes s'opposait nettement à saint Thomas et à l'enseignement qu'il avait reçu à la Flèche. Il sentait d'ailleurs, ainsi que nous venons de le voir, que sa doctrine s'accordait mal avec l'enseignement de la Genèse. Lorsque Dieu, après avoir créé la terre, la mer et tout ce qu'elles renferment, déclare : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance », il ajoute aussitôt : « et qu'il commande aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel, aux bêtes, à la terre entière et aux reptiles qui s'y meuvent ». Dieu crée à ce moment l'homme, qu'il fait à son image, et après l'avoir béni, il ajoute : « Croissez et multipliez et remplissez la terre, et soumettez-la, et dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, et tous les animaux qui s'y meuvent. » Et le Seigneur dit encore : « Voici que je vous

(1) VII, 374-375. Descartes tient cependant à indiquer que sa physique peut fournir à l'apologétique des armes aussi fortes que celles qu'on pouvait tirer de la physique traditionnelle. L'objection de Gassend (VII, 308-309) l'avait sans doute fait réfléchir sur ce point.

(2) A Chanut, 6 juin 1647, V, 53-54.

donne toute l'herbe de la terre avec son grain pour que vous en fassiez votre nourriture (1). » Cette conception de l'homme, roi du monde, est demeurée celle de saint Thomas, aux yeux de qui tout s'ordonne dans le monde par rapport à la plus grande utilité de l'homme. Les mixtes subsistent par les qualités des éléments qui les composent ; les plantes se nourrissent de corps mixtes ; les animaux se nourrissent de plantes ; l'homme enfin use de toutes choses selon ses besoins. La nature l'a créé nu parce qu'il peut trouver autour de lui de quoi se couvrir ; elle ne lui a pas donné d'autre nourriture naturelle que le lait, parce qu'il peut trouver autour de lui tous les aliments ; elle l'a créé moins fort et moins rapide que certains animaux, parce qu'il peut utiliser leur force et leur vitesse. En un mot on peut dire de l'homme ce qu'en dit le Psalmiste s'adressant directement à Dieu : « Omnia subjecisti sub pedibus ejus (2). » Et l'on voit par là que l'univers tout entier est ordonné par rapport à l'homme. Le mouvement des cieux est institué pour déterminer la génération de toutes choses et toutes choses sont engendrées pour le plus grand bien de l'homme, c'est-à-dire par conséquent que toutes choses sont faites pour son service et qu'il en est la véritable fin (3).

De saint Thomas cette doctrine avait passé dans l'enseignement des écoles qui d'ailleurs la tenaient aussi directement de la Bible et des Pères. Descartes avait du l'entendre enseigner à propos de l'explication du *De*

(1) Genesis, cap. 1, vers. 26-30.

(2) Psalm., VIII, 8.

(3) « Si igitur motio ipsius coeli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem hujus generationis, manifestum est quod finis motionis coeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium. Hinc est quod dicitur quod Deus corpora coelestia fecit *in ministerium cunctis gentibus*. (Deuter., IV, 19). » SAINT THOMAS, *Cont. Gent.*, III, 22.

Coelo (1), et sans doute aussi, en termes magnifiques, à propos de l'explication de la Physique, lorsqu'on avait résolu devant lui la question : Pour quelles fins Dieu a-t-il créé le monde ? Il avait appris à ce moment que la fin universelle de toute la nature est l'Homme, ainsi que l'attestent les Écritures, les Pères, Platon et Aristote ; et que c'est en vue de l'homme que toutes choses ont été créées (2). Or, selon Descartes, nous avons toutes raisons de supposer que Dieu en créant le monde a considéré une autre fin que la seule utilité de l'homme. Reprenant, à son compte cette fois, une autre doctrine de l'École que suggère aussi l'Écriture, Descartes rappelle que le but véritable de Dieu en créant l'univers est beaucoup moins l'homme que lui-même, car il est dit de Dieu que *omnia propter ipsum facta sunt*, « que c'est Dieu seul qui est la cause finale aussi bien que la cause efficiente de l'Univers (3) ». L'École a raison d'attribuer cette fin à l'existence de toutes choses et elle a tort de leur en attribuer une autre (4). Cela revient à dire que dans la considération du monde et son explication, le véritable point de vue est beaucoup moins celui de l'utilité de l'homme que celui de la grandeur de Dieu. Or les conséquences d'un pareil changement de point de vue sont capitales pour la physique. Si l'on considère les choses non par rapport à la petitesse de l'homme, mais par rapport à la grandeur

(1) Conimb., *De coelo*, 2, 3.

(2) « Est etiam totius corporeae naturae universalis finis : Homo... ; tum quia Deus spectabilem hunc mundum hominis gratia procreavit, eique singulari beneficio subjecit omnia ; tum quia homo jure insitae nobilitatis, et eminentioris formae praerogativa, totam corpoream naturam ad se convocat, sibi que arrogat. » Conimb., *Phys.*, 2, 9, 2, 1.

(3) *Loc. cit.*, V, 54, lig. 1.

(4) Sur ce point que Dieu est, par delà nous autres hommes, la fin suprême de l'univers, voir : SAINT THOMAS, *Cont. gent.*, III, 17 : « Quod omnia ordinantur in unum finem qui est Deus » et Conimb., *Phys.*, 2, 9, 2, 1, ad « Est praetera... »

de Dieu, on n'est évidemment plus tenté de limiter le monde. Celui qui a porté une fois son attention sur la puissance infinie et l'infinie bonté de Dieu, ne craindra plus d'imaginer ses œuvres trop vastes, trop belles et trop parfaites (1). Il évitera de se prononcer sur ce que Dieu a pu faire ou ne pas faire hors de cette terre et dans les étoiles. Dès lors on n'objectera pas à la conception d'une matière indéfinie qu'elle suppose l'existence d'une quantité indéfinie de mondes, supposition absurde et condamnable à ce que l'on soutient généralement. Comment pouvons-nous savoir si la puissance infinie de Dieu a créé un seul monde ou en a créé une infinité ? On dit que l'ordre manifesté par les choses témoigne que tout est disposé en vue d'une seule fin qui est Dieu ; que toutes les choses qui découlent de Dieu sont ordonnées les unes par rapport aux autres, et toutes par rapport à Dieu, de telle façon qu'elles constituent un système nécessairement unique qui est le monde (2). D'autres reconnaissent que la supposition d'un créateur unique n'entraîne pas nécessairement la reconnaissance d'un monde unique ; que bien au contraire, l'hypothèse de plusieurs mondes différents du nôtre et actuellement existants s'accorde parfaitement avec l'idée d'un créateur doué d'une puissance infinie, mais ils ajoutent que la foi, à défaut de toute démonstration, nous interdit d'admettre l'existence de mondes autres que celui dans lequel nous vivons. L'Écriture et l'Apôtre

(1) *Princ. phil.*, III, 1.

(2) « Respondeo dicendum quod ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem, et ad ipsum Deum... Unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant. Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum, ut Democritus, qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos. » SAINT THOMAS, *Sum. Theol.*, I, 47, 3.

nous enseignent que d'un seul homme est sorti le genre humain tout entier, et que par un seul homme le péché est entré dans le monde. Il résulte de là que le genre humain tout entier a été engendré dans ce seul monde, s'y est propagé et s'y trouve contenu ; à moins qu'on ne vienne dire que Dieu a créé un autre monde qui ne contiendrait pas d'hommes, ou qu'il a transporté quelques hommes de notre monde dans celui-là pour y fonder une colonie : deux suppositions qui sont également absurdes et n'ont pas la moindre vraisemblance (1). Mais tous ces raisonnements n'ont aux yeux de Descartes rien de concluant. Que savons-nous si Dieu n'a pas produit des créatures différentes de nous, d'autres vies, d'autres hommes ou d'autres êtres analogues à l'homme ? Et que savons-nous même si Dieu n'a pas créé des espèces différentes de créatures en nombre infini et comme répandu sa toute-puissance dans la création des choses ? Tout cela nous échappe parce que les fins de Dieu nous demeurent cachées. Nous ne devons donc pas nous abandonner à cette illusion que nous sommes des créatures très chéries de Dieu et que tout a été créé pour notre usage. Songeons au contraire qu'il existe peut-être une infinité de créatures qui vivent dans d'autres mondes et nous sont de beaucoup supérieures (2).

C'est précisément cette habitude que nous avons de tout ramener à notre usage qui fait que nous tendons à rétrécir le monde et à le resserrer autour de nous. L'anthropomorphisme revêt alors une forme remarquable et dont les conséquences sont des plus dangereuses : le géocentrisme. De cette affirmation que le monde est fait à notre usage, à cette autre affirmation que la terre, royaume de l'homme est le centre du monde, il n'y a qu'un pas. Et en tout cas, ceux qui ne voient dans le monde que la simple demeure

(1) Conimb., *De coelo*, 1, 8, 1, 2.

(2) *Loc. cit.*, V, 168.

de l'homme en diminuant à tel point les véritables proportions, que toute explication des phénomènes en devient impossible. Aussi les principes de la physique trouvent-ils difficilement crédit dans notre entendement, car ces principes vastes et féconds supposent des espaces beaucoup plus étendus et des êtres infiniment plus nombreux que notre monde visible ne peut nous en découvrir (1). Et cependant, si ces principes sont clairs et évidents, si les conséquences en ont été déduites avec une rigueur mathématique, et si nos conclusions sont en accord parfait avec les phénomènes, ce serait faire injure à Dieu que de supposer fausses nos connaissances : ce serait admettre qu'il nous a créés tels qu'usant bien de notre raison nous puissions cependant nous tromper (2). Nous devons donc éviter de rapetisser l'œuvre de la création en la ramenant à l'échelle humaine, et du même coup les conclusions de la vraie physique trouveront libre accès dans notre esprit.

Nous ne nous laisserons pas tromper, par exemple, au sujet des dimensions de la Terre, du Soleil et de la Lune. Si nous remarquons en effet que les étoiles fixes ne peuvent pas ne pas être plus éloignées de la Terre ou du Soleil que Saturne, et que même rien ne nous empêche de les supposer éloignées à une distance indéfinie, nous comprendrons sans peine que la Terre, vue des étoiles fixes n'apparaîtrait pas plus grosse que ces mêmes étoiles fixes vues de la Terre (3). Il y a plus. Certains phénomènes nous obligent à reconnaître comme très réel cet éloignement indéfini des étoiles fixes. L'explication des mouvements des Cieux nous conduit à les supposer si éloignées, que Saturne même apparaîtrait tout proche en comparaison. Il ne suffira donc pas de considérer les

(1) *Princ. phil.*, III, 4.

(2) *Princ. phil.*, III, 43.

(3) *Princ. phil.*, III, 7-8.

étoiles fixes simplement comme étant placées au-dessus de Saturne, ce qui est l'opinion vulgaire (1), mais nous prendrons la liberté de les placer plus haut encore et aussi haut que l'on voudra. Si en effet nous comparons aux distances terrestres auxquelles nous sommes accoutumés l'éloignement que tout le monde leur attribue, cet éloignement ne semblera pas plus croyable que n'importe quel éloignement, si grand soit-il. D'autre part, au regard de la toute-puissance du Dieu créateur toutes les distances sont aussi vraisemblables les unes que les autres. Rien ne nous empêche donc d'admettre cet éloignement indéfini des étoiles fixes. Or, par là, nous rendrons possible la véritable explication du mouvement des Planètes et des Comètes.

On ne croira plus, par exemple, que les Comètes sont des météores qui s'engendrent dans l'air tout près de nous, comme on l'a cru dans l'École, et qui se forment dans la région comprise entre la Terre et la Lune (2). Nous savons maintenant que leurs parallaxes sont non seulement au-dessus de la Lune, mais encore au-dessus de Saturne et bien au delà. De même, on ne pourra pas objecter que si la Terre change de situation par rapport au Soleil, et que ce dernier conserve la même situation par rapport aux étoiles fixes, il est nécessaire d'admettre que la Terre s'approche et s'éloigne alternativement des étoiles fixes de toute la longueur de son orbite, ce que nulle observation ne permet d'affirmer puisque l'apparence de ces étoiles ne change pas. C'est que précisément la distance qui nous sépare des étoiles fixes est telle que le cercle décrit par la

(1) En ce qui concerne la grandeur des fixes par rapport à la Terre, Descartes ne s'oppose pas à l'École mais à ceux qui croiraient sans discussion au témoignage de nos sens (Conimb., *De coelo*, 2, 12, 1, 3,). Pour l'éloignement des fixes par rapport à Saturne, c'est au contraire aux philosophes de l'École qu'il s'adresse. *Ibid.*, 2, 5, 1, 5.

(2) Conimb., *Meteor.*, 3, 3.

terre autour du soleil n'est qu'un point en comparaison. Les astronomes savent déjà que la terre n'est qu'un point au regard de l'immensité du ciel (1), mais nous pouvons en dire autant de son orbite. Cela ne peut sembler incroyable qu'à ceux qui ne savent pas considérer la grandeur des œuvres de Dieu. Ils estiment que cette Terre est la principale partie de l'univers; elle est à leurs yeux le domicile de l'homme en vue duquel tout a été créé (2); comment concevraient-ils la possibilité de ces espaces indéfinis par rapport auxquels l'homme, la terre qui le porte et l'orbite même de cette terre ne seraient pas autre chose qu'un point? En nous conduisant ici encore à nous incliner devant ce que notre entendement fini ne peut comprendre, Descartes prépare donc les esprits à reconnaître possible la translation de la Terre autour du Soleil.

Par là aussi se révèle à nous cet accord étroit que Descartes a établi entre sa métaphysique et sa physique sur la question de la liberté en Dieu. S'il refuse de soumettre la volonté divine aux vérités éternelles et aux principes les plus nécessaires des sciences, c'est parce qu'à son sens nous ne saurions avoir une idée assez haute de l'infinie puissance de Dieu. Descartes ne veut rien concéder à la tendance qui nous porte à traiter avec Dieu sur un pied de presque égalité, car nous perdons vite de vue à quel point nous dépasse et nous déborde l'infinie plénitude de la réalité divine. En essayant de pénétrer le mystère de l'essence de Dieu, en cherchant à faire en elle la part de l'intelligence et de la volonté, nous l'asservissons à notre entendement fini, et nous lui imposons nos limites. Or il n'y

(1) Cette image est généralement acceptée par les philosophes de l'École : « Terra comparata ad complexum firmamenti, proindeque aliorum orbium superiorium (c'est-à-dire le cristallin et l'empyrée qui se trouvent au-dessus du firmament ou sphère des étoiles fixes) quoad nostrum aspectum est instar puncti, hoc est, habet insensibilem magnitudinem. » Conimb., *De coelo*, 2, 14, 2, 1.

(2) *Princ. phil.*, III, 29.

a pas de commune mesure entre l'infini et le fini, et le but dernier de Descartes dans la question des vérités éternelles, c'est d'accoutumer notre entendement à se soumettre à l'infini. En cela il poursuit un double objet et espère un double avantage : limiter en un sens le champ de notre recherche, et en un autre sens, l'élargir. Le limiter d'abord, en interdisant à l'homme les explications futiles par des fins qui lui demeurent impénétrables et les discussions oiseuses sur un infini qui le dépasse en tous sens; l'élargir ensuite, en engageant l'entendement humain à ne pas nier cet infini lorsqu'il le rencontre sous le seul prétexte qu'il ne peut le comprendre, et le conduire à ne pas rapetisser à la taille de l'homme la grandeur des œuvres de Dieu. Certains de notre infinie petitesse en face de la puissance infinie du créateur, nous renoncerons à faire graviter autour de nous le monde, et nous supprimerons du même coup les bornes qu'imposait à la science la conception d'un univers accommodé à notre taille et fait tout exprès pour nous.

CHAPITRE IV

LES SOURCES : DUNS SCOT ET MERSENNE

A notre connaissance les sources de la conception cartésienne de la liberté divine n'ont jamais été l'objet d'une étude spéciale. Il semble cependant être devenu en quelque sorte traditionnel de considérer Duns Scot comme le prédécesseur immédiat de Descartes dans la voie où il devait s'engager. Si l'on faisait l'histoire de cette tradition on devrait sans doute en faire remonter l'origine à Secrétan (1) qui, sans établir une filiation directe de Duns Scot à Descartes, insiste cependant sur ce qu'il y a de commun dans l'attitude de ces deux philosophes, pour qui la volonté absolue pourrait opérer par un acte libre la synthèse des contraires et même des contradictoires. Depuis, on rencontrerait un peu partout l'indication de cette ressemblance entre Descartes et le philosophe du moyen âge. Pour ne parler que du plus récent parmi ceux qui l'ont signalée, M. Hamelin, dans ses remarquables leçons sur le système de Descartes, écrivait, conformément à cette tradition : « Il n'a eu comme prédécesseurs que Plotin et

(1) *Philosophe de la liberté*. Paris, 1849, t. I, leçon IV.

Duns Scot, et peut-être les ignorait-il (1). » En ce qui concerne Plotin la question doit être réservée. Il vaut la peine de chercher si, directement ou indirectement, Plotin peut être mis au nombre des prédécesseurs et inspireurs de Descartes. En ce qui concerne Duns Scot nous allons examiner immédiatement s'il y a quelque chose de fondé dans ce rapprochement.

Nous le rencontrons sous la forme la plus systématique qui lui ait été donnée dans la dissertation de W. Kahl, sur le primat de la volonté chez saint Augustin, Duns Scot et Descartes (2). Selon cet historien la pensée de Descartes serait extrêmement proche de celle de Duns Scot concernant la volonté divine et tous deux se la représenteraient à peu près de la même façon (3), sans que d'ailleurs il soit possible de démontrer que Duns Scot ait exercé sur Descartes une véritable influence (4). Là n'est pas, à notre sens, le problème. Nous ne doutons pas que si Duns Scot avait soutenu réellement une doctrine de la liberté divine aussi proche de celle de Descartes qu'on le prétend ici, la connaissance du contenu de cette doctrine en serait parvenue jusqu'à Descartes. Une conception aussi originale et contraire à la conception thomiste de la liberté de Dieu n'aurait pas manqué d'éveiller des échos; elle aurait été reproduite, commentée, discutée, réfutée, mais on en aurait parlé, et très certainement Descartes l'aurait connue. La démonstration de la ressemblance serait à nos yeux une présomption très forte en faveur de la thèse de l'influence. Mais il faudrait démontrer d'abord qu'il y a ressemblance; or si l'on veut bien examiner les textes d'un peu près, cette prétendue ressemblance n'existe pas.

(1) HAMELIN, *op. cit.*, 234.

(2) *Die Lehre vom primat des Willens, bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*, von WILHELM KAHL. Strasbourg, 1886.

(3) *Ibid.*, 114-115.

(4) *Ibid.*, 115, note 3.

W. Kahl s'appuie, pour l'établir, sur un certain nombre de textes de Duns Scot, qui, de prime abord, semblent militer en faveur de sa conception. D'abord les textes par lesquels Duns Scot établit contre saint Thomas le primat de la volonté sur l'entendement. La volonté peut être considérée comme supérieure à l'entendement sous le rapport de leur objet. L'objet de l'entendement est le Vrai, celui de la volonté est le Bien. Selon saint Thomas le Vrai, objet de l'entendement, est plus noble que le Bien parce que plus proche de la souveraine perfection ; en effet, ce qui est souverainement parfait est l'être qui contient en soi toutes les perfections, et comme le vrai est ce qui est le plus étroitement uni à l'être, le Vrai est plus parfait que le bien. Cette argumentation selon Duns Scot demande à être rectifiée. Concédons que ce qui est le plus proche de l'absolue perfection est aussi le plus noble, il s'ensuit que le Bien est plus noble que le Vrai. En effet ce qui est bon par soi et par essence est meilleur que ce qui est bon par participation. Or le bien, objet de la volonté, est bon par essence et absolument, le vrai au contraire n'est bon que par participation au bien. Donc la volonté est supérieure à l'entendement sous le rapport de leur objet (1). De même saint Thomas avait déduit de l'eudémonologie une autre preuve du primat de l'entendement. Le but vers lequel tendent tous les efforts des facultés de l'homme est, selon Aristote, la vérité ; en elle réside le bonheur de l'homme. La faculté de l'âme qui nous permet plus que toutes les autres de parvenir à ce but aura donc une incontestable supériorité sur toutes les autres ; or cette faculté est en nous, non la volonté, mais l'entendement.

(1) « Sed accipiendo eandem majorem concludo oppositum, scilicet quod ratio boni sit nobilior, quia quod est per se et per essentiam bonum est melius quam quod per participationem bonum ; bonum est per essentiam bonum et absolute bonum, verum autem non est bonum nisi participatione boni. » *Reportata Parisiensia*, 1 c. p. 895. KAHL., *op. cit.*, 92.

Nous devons donc conclure au primat de l'entendement sur la volonté. Sans doute l'autorité d'Aristote est ici de quelque poids ; mais on doit remarquer que le Philosophe n'a jamais distingué dans ses livres les principes distinctifs selon lesquels opèrent l'entendement et la volonté ; il les considère comme un seul et même principe d'action, et ne se place plus fréquemment au point de vue de l'entendement, que parce que l'acte nous en est plus aisément saisissable que celui de la volonté. Au reste à l'autorité d'Aristote on peut en opposer une qui, pour un chrétien, n'est pas sans importance, celle de saint Paul aux yeux de qui rien n'est supérieur à la charité. Et si rien n'est supérieur à la charité en cette vie terrestre, rien ne lui sera supérieur dans la patrie céleste où nous vivrons éternellement. Donc si l'on compare la capacité de ces deux facultés, la volonté et l'entendement, on voit que, soit ici-bas soit dans la patrie, la volonté a la capacité la plus grande, parce qu'à elle appartient la charité qui donne à l'âme la disposition la plus parfaite qu'elle puisse recevoir. Donc l'entendement est moins parfait que la volonté (1).

La troisième preuve en faveur du primat de la volonté est la plus originale ; elle est aussi la plus intéressante parce qu'elle nous fait pénétrer au cœur même de la pensée de Duns Scot par l'analyse du rapport causal réciproque de la volonté et de l'entendement. Selon la doctrine de saint Thomas en effet la cause efficiente équivoque serait plus noble que son effet ; or l'acte de l'entendement par lequel il appréhende la fin est cause de l'acte de la volonté, puisque rien ne peut être voulu sans être connu et que le bien clairement connu ne peut pas ne pas être voulu : « hoc posito ponitur ille et amoto amovetur ». Donc l'entendement est plus noble que la volonté. Mais selon Duns Scot, cette argumentation ne serait pas concluante. L'intellection n'est

(1) KAHL, *op. cit.*, 93-95.

pas la cause totale ; elle n'est que la cause partielle de la volition ; or le fait que l'entendement est cause partielle de l'acte volontaire ne suffit pas à établir sa supériorité. Que l'intellection ne soit pas la cause totale de la volition, c'est ce qui est évident, puisque la première intellection étant causée par une cause purement naturelle et par conséquent n'étant pas libre, elle introduirait cette même nécessité dans tout ce dont elle pourrait par la suite être cause. Il s'établirait donc une sorte de processus nécessaire d'une nécessité purement naturelle, dans lequel l'entendement déterminerait complètement la volonté. De là il résulte que si l'on veut réserver la possibilité de la liberté humaine, il faut dire que l'intellection étant posée elle ne constitue pas la cause totale de la volonté, mais que la volonté constitue par rapport à elle une cause d'un ordre supérieur parce que seule elle est libre.

Au reste, si l'entendement est cause partielle par rapport à la volonté, la volonté commande et détermine bien plus évidemment l'entendement. La volonté elle aussi est cause efficiente équivoque par rapport à l'entendement, puisque, comme le dit saint Anselme (1) la volonté se meut contre le jugement des autres puissances et meut toutes les autres selon son commandement ; ou comme le dit encore saint Augustin (2), la volonté use de toutes les autres puissances de l'âme. Mais Duns Scot ne s'en tient pas ici à ce seul argument fondé sur l'autorité des docteurs ; il cherche à déterminer en quoi l'entendement dépend de la volonté. Or on doit remarquer que l'acte de l'entendement est placé sous le pouvoir de la volonté, parce qu'elle peut détourner l'entendement d'un intelligible pour le tourner vers un autre ; s'il en était autrement, l'entendement ne pourrait se détourner de la contemplation du plus parfait de tous les objets, dont il aurait la con-

(1) *De conc. virg.*, 6, 4.

(2) *De civ. Dei*, 19, 14.

naissance habituelle. La réalité est bien différente. Considérons le cas où l'entendement appréhenderait parfaitement son objet ; la volonté peut encore se complaire à l'intellection ou s'y refuser. Si la volonté se complait à l'intellection et lui donne son assentiment, l'entendement s'en trouve affermi et confirmé dans son acte. Si la volonté se refuse à cette intellection, l'entendement s'en trouve affaibli et perd sa fermeté ; cela se comprend aisément d'ailleurs, car l'âme ne peut agir avec autant de force lorsqu'elle disperse ses facultés que lorsqu'elle les concentre sur un seul et même point (1). Or, lorsqu'une intellection parfaite se trouve dans notre entendement, on y rencontre en même temps beaucoup d'autres qui sont imparfaites et confuses, à moins que l'intellection considérée soit actuellement parfaite au point de ne laisser place à aucune autre. Parmi ces intellections confuses et imparfaites qui se rencontrent fréquemment, la volonté pourra donner son assentiment à l'une quelconque d'entre elles, et en s'y attachant la confirmer et la renforcer, au point de lui conférer une intensité telle, que de confuse et imparfaite, cette intellection devienne claire et parfaite. La volonté peut donc commander à l'entendement, même appréhendant un objet d'une appréhension parfaite et la tourner vers l'objet qui lui plaît. Le contraire n'est pas moins certain, et la volonté en se refusant à l'intellection peut l'affaiblir et la diminuer au point de l'en définitivement détourner. C'est ce que chacun de nous peut expérimenter en lui par une expérience certaine et qu'on ne saurait récuser (2). Ainsi la démonstration du primat de

(1) W. KAHL, *op. cit.*, 99, et 21 note.

(2) « Dico igitur, quod una intellectione in intellectu existente perfecta, possunt ibi esse multae confusae et imperfectae, nisi illa intellectio esset ita perfecta et actualis, quod non pateretur secum aliam : illis ergo confusis et imperfectis ibi existentibus potest voluntas complacere in qualibet earum, etiam si illa intellec-

la volonté vient en dernière analyse chercher son fondement le plus solide dans l'expérience intérieure que chacun de nous peut en avoir.

En dehors de ces trois preuves capitales apportées par Duns Scot pour établir le primat de la volonté, on en rencontre quelques autres dont certaines méritent d'être signalées. Par exemple : cela est plus noble et plus parfait dont la corruption est pire. Or la corruption de l'acte de la volonté est pire que la corruption de l'acte de l'entendement, car elle constitue le péché, alors que l'erreur de l'entendement n'est pas, du moins au même degré, un mal. Ainsi l'ignorance de Dieu n'est pas un mal comparable à la haine de Dieu, si cette haine pouvait se rencontrer proprement dans la volonté. Donc la volonté est plus noble que l'entendement. — De même certains argumentent ainsi : une chose est d'autant plus parfaite qu'elle dépend moins d'autre chose dans sa perfection, car toute dépendance est un défaut. Or l'acte de l'entendement ne dépend pas de la volonté, alors qu'au contraire l'acte de la volonté dépend de l'entendement. A cela Duns Scot répond que ce qui est postérieur dans l'ordre de la génération dépend de ce qui est antérieur dans cet ordre, et cependant est plus parfait que ce qui le précède. Ainsi, la fin dépend dans son être des moyens qui la réalisent, bien qu'elle soit plus parfaite. Donc la dépendance de la volonté ne prouve pas nécessairement sa moindre perfection. — D'autres enfin arguent de l'immatérialité de l'entendement pour établir sa supériorité sur la volonté. L'intellection, disent-ils, est un mouvement de l'objet vers l'entendement ; la volition, au contraire, est un mouvement de l'âme vers

tio non fuerit cognita, ut objectum, actualiter : et voluntate complacente in aliqua intellectione confirmat illam et intendit. Illa igitur quae fuerit remissa et imperfecta, fit per istam complacentiam perfecta et intensa, et sic potest voluntas imperare cogitationem et convertere ad illam. » *Op. Oxon.*, 1, c, n, 11, p. 1052. W. KAHL. 100.

l'objet, donc la volition est plus matérielle et l'acte de la volonté est moins noble que celui de l'entendement. Mais, selon Duns Scot, c'est le contraire qu'il nous faudrait logiquement conclure, car l'acte par lequel la volonté se met à vouloir et aimer les suprêmes intelligibles est beaucoup plus parfait que l'acte par lequel l'entendement les appréhende. Nous pouvons aimer Dieu de toutes nos forces et l'embrasser tout entier par notre amour, alors qu'il nous est à tout jamais interdit de le connaître tout entier. L'acte de l'entendement est donc, considéré en lui-même, moins parfait que l'acte de la volonté (1).

Dès lors nous voyons sortir du système de Duns Scot deux conséquences des plus importantes, dont l'une le rapproche de la mystique de saint Bonaventure, et dont l'autre le conduit tout près de la pensée de Descartes. Comme saint Bonaventure, et contrairement à la doctrine de saint Thomas, Duns Scot fait consister la béatitude non dans l'acte de l'entendement, mais dans l'acte de la volonté. Contre saint Thomas aussi, Duns Scot affranchit la volonté divine de la règle du bien à laquelle jusqu'alors on la soumettait. Considérons plus particulièrement cette dernière conséquence.

Saint Thomas, ainsi que nous l'avons vu, raisonnant par analogie avec le primat de l'entendement qu'il découvrait chez l'homme, avait constitué la volonté de Dieu elle-même dans une dépendance étroite par rapport à son entendement. La volonté divine se soumet à la règle du bien. Dieu ne peut vouloir que son propre bien ou le bien des créatures, et Dieu veut le bien parce qu'il est le bien ; la connaissance en précède les décisions de la volonté créatrice. En un mot, selon saint Thomas, la volonté de Dieu est liée par la règle de sa sagesse, et il lui est interdit de l'outrepasser. Saint Thomas paraît d'ailleurs avoir senti que cette con-

(1) W. KAHL, *op. cit.*, 102, 103.

ception limitait singulièrement la liberté divine, et pour atténuer ce qu'elle pouvait avoir d'inquiétant à cet égard, il ajoute que la cause qui limite la volonté de Dieu est immanente à Dieu même et que sa volonté ne cherche pas hors de lui-même les raisons de ses déterminations. S'opposant à cette doctrine, Duns Scot affirme que la liberté de la volonté divine est sans limites, qu'elle est une liberté absolue et constitue le principe absolument indépendant de tout ce qui est. De même que la volonté humaine est indéterminée et spontanée dans ses décisions, de même la volonté divine doit l'être indépendamment de tout motif extérieur et même de tout motif intérieur. Elle est la cause dernière et immédiate de toutes choses, et vouloir chercher plus loin une cause plus profonde de leur être, c'est chercher une cause de ce qui, par sa nature même, ne peut pas en avoir (1). Ce que Dieu veut est bon parce que Dieu le veut, et le libre arbitre de sa volonté est au-dessus de la connaissance que son entendement peut avoir du bien. Dieu peut, s'il le veut, bouleverser complètement les fondements de l'ordre naturel et de l'ordre moral; il peut, selon son bon plaisir, les remplacer par d'autres qui soient tout différents; ces derniers seront eux aussi absolument bons, pourvu seulement que Dieu l'ait décrété ainsi (2). En un mot, le primat de la volonté divine ne souffre aucune restriction, et c'est ainsi que Descartes devait se représenter

(1) « Ideo ista voluntas Dei qua vult hoc et producit pro nunc, est immediata et prima causa, cujus non est aliqua alia causa quaerenda... sed tantum quia voluit hoc esse, ideo bonum fuit illud esse, et quaerere hujus propositionis licet contingentis immediate causam, est quaerere causam sive rationem, cujus non est ratio quaerenda. » *Op. Ox.*, 2, dist. qu. 2, n. 9. W. KAHL, *op. cit.*, 105.

(2) « Sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, quia si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur. » *Op. Ox.* 1, dist. qu. 44, n. 2. W. KAHL, *op. cit.*, 106.

comme un pouvoir d'action d'une étendue infinie l'essence même de la liberté de Dieu (1).

Ce rapprochement entre Duns Scot et Descartes nous paraît appeler les plus sérieuses réserves et prêter le flanc à plus d'une objection. Il méconnaît à la fois la véritable pensée de Descartes et la véritable pensée de Duns Scot lui-même, en prêtant au premier une théorie du primat de la volonté en Dieu qu'il n'a pas soutenue, et au second une conception de la liberté divine qu'il n'a pas enseignée.

Que Descartes n'ait pas établi en Dieu un primat de la volonté sur l'entendement au sens où l'entend Duns Scot, c'est ce dont il ne nous est pas permis de douter. Même en l'homme, on ne peut pas dire que Descartes ait soumis l'entendement à la volonté ; nulle part il ne se pose la question, classique dans l'École, de savoir lequel des deux est le plus noble. Seul un texte célèbre de la quatrième méditation, sur lequel nous aurons à revenir, semble accorder à la volonté considérée en elle-même comme infinie une incontestable supériorité sur notre entendement qui est, au contraire, fini. Mais il faut replacer ce texte dans son milieu et voir, par l'ensemble de l'argumentation où il s'insère, quel en est exactement le sens et la portée. Il faut aussi éclairer ce texte par ses sources dont certaines se trouvent dans la doctrine même de saint Thomas qui enseigna toujours cependant le primat de l'entendement sur la volonté. Et d'ailleurs les preuves abondent que Descartes n'a pas enseigné en ce qui concerne l'homme la doctrine du primat de la volonté (2) ; la critique si profondément pénétrée d'intellectualisme de la liberté d'indifférence en est la très expresse condamnation. Mais la distinction radicale que Descartes introduit lui-même entre l'essence de la liberté humaine et l'essence

(1) W. KAHL, *op. cit.*, 106.

(2) C'est ce que W. Kahl a d'ailleurs expressément remarqué. Voir *op. cit.*, 114 et 116.

de la liberté divine semble inviter à supposer que si le primat de la volonté ne se rencontre pas en l'homme, il se rencontre du moins en Dieu. Dieu peut faire tout ce qu'il veut par cela seul qu'il le veut, et il suffit que Dieu le veuille pour que cela soit vrai et bon. Comme Duns Scot, il enseigne que ce que Dieu fait est bon parce que Dieu l'a fait, et non pas que Dieu l'a fait parce que cela est bon. Comme Duns Scot il enseigne que Dieu peut renverser les fondements de l'ordre naturel et de l'ordre moral, réserve faite de son immutabilité, et les remplacer par d'autres qui seraient également bons, la seule condition requise pour cela étant qu'ils soient voulus par Dieu. Il semble bien évident dès lors, que, comme Duns Scot, Descartes a conçu la liberté divine sous la forme d'une indépendance absolue et d'un véritable primat de la volonté.

Une telle interprétation cependant nous paraît contradictoire avec plus d'un texte de Descartes, en même temps qu'avec ses véritables intentions. Remarquons d'abord que, même à s'en tenir aux propres expressions de Descartes, il serait étrange que sa doctrine de la liberté divine fût celle du primat de la volonté. Comment en effet s'exprime-t-il ? « Ce n'est qu'un en Dieu de vouloir et de connaître... » « C'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*. » Bien loin que de telles expressions puissent être interprétées dans le sens du primat de la volonté, elles en sont au contraire le rejet et la condamnation. Comment la volonté primerait-elle en Dieu l'entendement, puisqu'elle se confond avec lui, puisqu'elle est cet entendement divin lui-même ? A l'égard de Dieu, tel que le conçoit Descartes, l'expression de « primat de la volonté » ne peut revêtir aucun sens. L'illusion provient sans doute de quelques expressions ambiguës, qui, dans la circonstance, étaient difficiles à éviter. Descartes s'oppose à des adversaires qui distinguent en Dieu

l'entendement de la volonté, et veulent soustraire à son libre arbitre les essences du vrai et du bien. Selon ces philosophes, la volonté divine n'est pour rien dans la constitution des essences : elle les accepte telles qu'elle les trouve constituées dans l'entendement divin. Il est aisé de comprendre que Descartes, soucieux d'effacer les distinctions qu'on introduit dans l'essence divine, mette l'accent sur le rôle que joue la volonté dans la création des vérités éternelles. Dieu n'est pas fait à notre image et ressemblance ; il est infini et il est Un ; Dieu ne discute pas avec lui-même et ne cherche pas en lui-même la vérité, il est la source indivisible de cette vérité. Les essences des choses dépendent donc non seulement de son entendement, mais aussi de sa volonté, et comme c'est l'intervention de la volonté qui se trouve ici contestée, c'est sur elle qu'il faudra nécessairement insister pour faire comprendre ce nouveau point de vue. On dira donc, chaque fois que l'occasion s'en présentera, que Dieu « veut » que le bien soit ce qu'il est ; qu'il « veut » que les vérités éternelles soient ce qu'elles sont. De telles expressions n'ont cependant pas d'autre sens que le suivant : à l'origine de tout bien comme à l'origine de toute vérité, se trouve l'entendement divin et se trouve également la volonté divine, indistincte de cet entendement. Faut-il y chercher l'affirmation du primat en Dieu de la volonté ? Certainement non. Pour qu'il y ait primat, il faut qu'il y ait priorité ; et lorsque Descartes affirme que la volonté divine crée le bien et le vrai, c'est précisément pour éviter qu'on introduise un ordre de priorité quelconque entre l'entendement de Dieu et sa volonté. Entre deux attributs divins qui, selon Descartes, se confondent, aucune priorité, dans quelque sens que ce soit, ne saurait exister.

Si Descartes n'a pas enseigné la doctrine que soutient Duns Scot sur le primat de la volonté, réciproquement, Duns Scot n'a pas enseigné la doctrine que soutient Des-

cartes sur la création par Dieu de l'essence du bien et des vérités éternelles. L'assertion n'est pas nouvelle, et aucun de ceux qui ont étudié Duns Scot de première main ne s'y est trompé (1). Reprenons l'examen de la question du point de vue qui nous intéresse plus particulièrement ici : celui d'un rapprochement possible entre Duns Scot et Descartes. Il faut concéder d'abord que Duns Scot accorde beaucoup plus de liberté que ne le fait saint Thomas à la volonté créatrice de Dieu, ou plutôt, il insiste plus volontiers que saint Thomas sur la part d'indétermination absolue qui doit, en fin de compte, être reconnue à cette volonté. Pour l'un et l'autre théologien, la volonté de Dieu ne se porte par soi qu'au souverain bien qui est sa propre bonté ; elle ne se porte donc à vouloir nécessairement que ce qui est essentiellement lié à sa propre bonté, comme tous les attributs divins et les processions divines. Or tout ce qui est créature n'est lié à la bonté de Dieu que par un rapport accidentel, puisque les créatures n'ajoutent pas plus à sa bonté qu'un point n'ajoute à une ligne (2). Donc Dieu n'est pas nécessité à vouloir les créatures. Demandons-nous maintenant si Dieu aurait pu vouloir d'autres créatures que celles qu'il a voulues. Scot répond que Dieu l'aurait pu, puisque aucune créature n'est nécessairement con-

(1) Voir par exemple, FONSEGRIVE, art. Duns Scot. *Grande Encyclopédie* : Voir aussi, PLUZANSKI, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, qui s'est heureusement employé à réagir contre cette légende. Voir surtout le remarquable opuscule du D^r P. PARTHENIUS MINGES. *Ist Duns Scotus indeterminist ?* Munster, 1905. Nous croyons cependant nécessaire de reprendre le problème à un point de vue un peu différent.

(2) « Quum voluntas Dei non feratur per se nisi ad bonum adaequatum quod est bonitas sua, non fertur ad volendum necessario nisi illa quae suae bonitati essentialiter sunt annexa, qualia sunt omnia divina et sola intrinseca. Omnis autem creatura ad bonitatem Dei accidentalem habet ordinem, quia ex eis bonitati suae nihil accedit, sicut nec punctum additum lineae. » D. SCOT, *De rer. princip.*, qu. 4 (Wadding., t. III, p. 29)

jointe à son essence. Dieu aurait-il pu vouloir des créatures régies par d'autres lois morales que celles auxquelles il les a soumises ? Oui, puisque ces lois et la justice de ces lois ne sont pas nécessairement conjointes à son essence. De même que les créatures, les lois selon lesquelles Dieu agit à l'égard des créatures sont en son pouvoir. Or lorsque la loi et la justice de la loi selon laquelle un être agit sont en son pouvoir, de telle façon que cette loi n'est juste que parce qu'il a décrété qu'elle la serait, cet être peut agir contrairement à cette loi sans cesser d'agir justement, parce qu'il lui demeure possible de décréter juste une loi différente de celle selon laquelle jusqu'alors il agissait. C'est ainsi qu'un roi fixe à son gré les lois selon lesquelles il gouverne ses sujets. Il y a donc certaines lois générales concernant ce qu'il convient de faire qui ont été fixées par la volonté divine et non par l'entendement divin antérieurement à l'acte de la volonté. Dieu pouvait en choisir d'autres. Par exemple, l'entendement de Dieu propose à sa volonté une loi comme celle-ci : nul ne sera sauvé sans la grâce. S'il plaît à la libre volonté de Dieu, cette loi sera la loi juste ; et ainsi pour toutes les autres lois. Donc si l'on considère la puissance de Dieu dite *potentia ordinata*, il ne peut agir que conformément aux lois qu'il s'est imposées ; mais si l'on considère la puissance absolue de Dieu, il peut agir non conformément à ces lois, bien que son action reste juste, et sans qu'il y ait à cela la moindre contradiction. De même donc que Dieu pourrait agir autrement qu'il n'agit, de même Dieu pourrait établir une autre loi que celle qu'il a établie, et cette loi serait cependant juste ; car si Dieu l'établissait, elle serait juste, toute loi n'étant juste que parce qu'elle est acceptée par la volonté de Dieu (1). Et ce qui est vrai pour l'ordre moral

(1) « Sed quando in potestate agentis est lex, et rectitudo ejus, ita quod non est recta, nisi quia est ab illo statuta, tunc potest recte agere agendo aliter quam lex illa dictet; quia potest statuere

est également vrai pour l'ordre naturel. Supposé que Dieu veuille faire les choses de telle façon qu'elles suivent un ordre différent de celui qu'il leur a attribué, elles ne seraient pas désordonnées pour cela, car les lois nouvelles, selon lesquelles les choses se passeraient, constitueraient un ordre par le seul fait que Dieu les aurait voulues telles (1). En un mot l'ordre naturel aussi bien que l'ordre moral sont sous la dépendance de sa volonté. Mais comment la volonté de Dieu produit-elle les choses, et quel rapport soutient-elle avec l'entendement divin dans l'acte créateur ? La liberté consiste-t-elle en une indifférence absolue dont les déterminations ne se justifient que par elles-mêmes et sans qu'on puisse leur assigner aucune raison ?

C'est ce que semble affirmer Duns Scot dans un texte célèbre qui, sans doute, est pour une large part responsable de l'équivoque entretenue autour de sa véritable pensée. Si l'on demande, dit Duns Scot, pourquoi la volonté divine se détermine en faveur de l'une des deux contradictoires plutôt qu'en faveur de l'autre, je réponds ceci : Aristote a dit que c'est d'un esprit sans logique de demander des démonstrations de tout, car les principes mêmes de la démonstration ne sont pas objet de démonstration. Il en va de même en ce qui concerne les principes des choses contingentes, sans quoi l'on remonterait à l'infini dans la série des contingents, puisque le contingent ne découle

aliam legem rectam, secundum quam agat ordinate... Ista possent exemplificari de Principe et subditis, et lege positiva, etc., Sed quando intellectus offert voluntati divinae talem legem, puta quod omnis glorificandus prius et gratificandus, si placet voluntati suae quae libera est, recta est lex : et ita de aliis legibus... ideo sicut potest aliter agere... » etc., voir p. 6, loc. cit.

(1) « Si faceret (scil. Deus) alio modo res quam ordinatum est eas fieri, non propter hoc inordinate fierent : quia si statueret alias leges secundum quas fierent, eo ipso ordinate fierent. » D. Scot, *Op. Ox.*, I, dist. 4, num. 4.

pas du nécessaire par une nécessité de nature. La volonté par laquelle Dieu veut telle chose et la produit à tel moment est donc une cause première et immédiate à laquelle il ne faut pas chercher d'autre cause. De même, en effet, qu'il n'y a pas de raison qui l'ait déterminé à vouloir que la nature humaine existât dans tel individu particulier, de même il n'y a pas de raison qui l'ait déterminé à vouloir que telle chose existât à tel moment et non à tel autre. C'est parce que Dieu a voulu qu'il en soit ainsi, qu'il était bon que cela fût ; et chercher la cause d'une telle proposition, bien que contingente, c'est vouloir trouver une cause où il n'y a pas lieu d'en chercher (1).

Mais, que Duns Scot entend-il exactement par « cause » et par « raison » ? Cette « *causa sive ratio* » qu'il n'y a pas lieu d'assigner à la volonté divine, c'est la cause efficiente et totale. Dire que la volonté divine n'a pas de cause ni de raison ce n'est pas dire ici qu'elle n'a aucune espèce de cause, ni de raison, mais seulement qu'on ne peut lui assigner aucune cause ni raison qui permette d'en donner une explication suffisante et qui la détermine complètement. Plus précisément encore la volonté divine n'a pas de cause motrice, et, dans l'opération par laquelle Dieu produit les créatures, c'est la volonté seule qui joue le rôle de cause motrice, l'entendement divin n'étant qu'une cause ordonnatrice, et la puissance divine n'étant là que pour exé-

(1) « *Indisciplinati est quaerere omnium demonstrationum... principiorum enim demonstrationis non est demonstratio. Et eodem modo in contingentibus... Et ideo ista voluntas, qua vult hoc et producit pro nunc, est immediata et prima causa, cujus non est aliqua alia causa quaerenda. Sicut enim non est ratio, quare voluit naturam humanam in hoc individuo esse..., ita non est ratio, quare hoc voluit nunc et non tunc esse, sed tantum quia voluit hoc esse, ideo bonum fuit illud esse, et quaerere hujus propositionis, licet contingentis, immediate causam, est quaerere causam sive rationem, cujus non est ratio quaerenda.* » D. Scot, *Op. Ox.*, lib. 2, dist. 1, qu. 2, n. 9 (Wadding., 11, 65).

cuter les décrets de la volonté. Or, la cause motrice et la cause efficiente ne font qu'un ; donc la volonté de Dieu est, en dernier ressort, la cause efficiente de toutes choses et cette cause n'est réductible à aucune autre, puisque l'entendement ne fait que diriger et la puissance qu'exécuter. En ce sens, mais en ce sens seulement, il n'y a pas à assigner de causes aux libres décrets de la volonté de Dieu, cause efficiente suprême de toutes les créatures (1). Étant reconnu en effet que la puissance exécutrice et la connaissance de l'entendement ne suffisent pas à produire les choses, il reste cependant que ces deux attributs divins sont causes partielles et secondaires des choses. La volonté de Dieu est la seule vraie cause efficiente, elle est la cause par excellence et au-dessus d'elle il n'y en a pas d'autre à chercher, mais elle n'est pas la seule cause. La puissance qui exécute et surtout l'entendement qui ordonne et dirige contribuent aussi à la production des créatures ; or, admettre que l'entendement dirige, même en concédant qu'à proprement parler il ne meut pas, c'est encore lui attribuer un rôle qui mérite d'être considéré.

Et en effet, si l'on prend garde aux conséquences que cette distinction entraîne dans le reste du système, on voit clairement qu'elle ne modifie que bien peu la doctrine de saint Thomas à laquelle elle prétend s'opposer. Si après avoir dit qu'il n'y a pas d'autre cause efficiente que la volonté on reconnaît cependant qu'elle ne saurait s'étendre à ce qui ne peut pas être appréhendé par l'enten-

(1) « Item, potentia executiva existente, et intellectu cognoscente rem producendam, non propterea res producitur, nisi imperet voluntas et ad opus potentia applicetur, ut patet in artifice. Unde potentia executiva videtur esse quasi instrumentum ; scientia, vel intellectus quasi ordinans ; voluntas autem ut movens ; sed efficiens et movens idem sunt ; potentia autem etsi movet motum exequendo, movetur tamen primo a voluntate : ergo ei debetur principaliter ratio moventis, ergo potissima ratio causalitatis est in voluntate. » Duns Scot, *De rer. princ.*, 4, 2-3, 19 (Wadding., 3, 21).

dement, on a moins changé les rapports généralement reconnus entre ces attributs divins que les mots par lesquels on les exprime. Or, Duns Scot comme saint Thomas reconnaît expressément que Dieu ne peut pas réaliser la synthèse des contradictoires. Sans doute Dieu qui contient tout ce que les créatures peuvent comprendre de perfection, doit réunir en soi, à un degré éminent tous les contraires ; c'est pourquoi d'ailleurs il a la faculté de les produire simultanément et par un seul acte de sa volonté. Rien d'étonnant à ce que le froid et le chaud, ces contraires, découlent également de lui. Mais il en est tout autrement des contradictoires ; ce qui est contradictoire n'a pas nature d'être et, par conséquent, ne saurait être produit par Dieu (1). Dieu pourrait donc, comme nous l'avons vu, bouleverser les fondements de l'ordre naturel ; il aurait pu constituer cet ordre sur des fondements tout différents de ceux qu'il lui a donnés, mais ces fondements et cet ordre n'auraient pu être contradictoires avec eux-mêmes ; là encore les essences des choses échappent au libre arbitre de Dieu et il n'est pas en son pouvoir de leur donner un contenu différent de celui qu'elles ont. Même si Dieu le voulait, il ne pourrait douer le feu d'intelligence et de volonté, parce que cela est contradictoire avec sa nature (2).

(1) « Sed Deus... claudit in se omnem rationem perfectionis altiori modo quam sit in creaturis : ergo potest producere quidquid producant omnes creaturae, et modo altiori, et etiam plura ; quia nunquam creaturae hauriunt omnes modi essendi qui sunt in Deo ; igitur si Deo nullum esse deficit, quod altiori modo non participat, omnia quae habent quocumque modo rationem entis potest producere immediate. Et ista est causa, quare sola contradictoria a Deo non possunt fieri ; quia non claudunt aliquam rationem entis. » D. Scot, *De rer. princ.* 2, 2, 13 (Wadding., 3, 8). Voir dans MINGES, *op. cit.*, p. 127, plusieurs références à des textes de l'*Op. Ox.* où Duns Scot enseigne la même doctrine.

(2) « Nec sequitur quod ignis manens ignis possit fieri melior si capax intellectus vel voluntatis, quia non potest esse istofum. » DUNS SCOT, In 1^{re} Sent. dist. 43. (Wadding., 5, 1363).

Et de même que la volonté divine ne peut pas transgresser la règle du vrai, de même elle ne peut transgresser la règle du bien qui lui est proposée par l'entendement. La volonté de Dieu se porte nécessairement ainsi que nous l'avons vu, « ad bonum adaequatum quod est bonitas sua ». Dieu ne peut pas ne pas vouloir sa propre bonté (1). D'autre part, au regard des biens imparfaits que Dieu peut vouloir ou ne pas vouloir, selon qu'il lui plaît, c'est encore d'après la direction de son entendement que sa volonté choisit. Il reste toujours entendu que rien ne meut la volonté divine ; elle n'a pas de cause motrice, c'est-à-dire efficiente, qui lui soit assignable ; mais si elle n'est pas mue, elle est dirigée par l'entendement. La volonté de Dieu agit selon la science de Dieu, qui la guide, sans la mouvoir, vers les diverses fins qu'elle peut se proposer (2). Au reste, lorsqu'il commente la physique d'Aristote, Duns Scot ne se fait pas faute de recourir aux explications finalistes. Pour lui comme pour tous ses contemporains, la terre est avant tout la demeure de l'homme, et les choses y sont disposées en vue de nos usages et commodités. Et cette conception générale se retrouve dans le détail des explications qu'il apporte des divers phénomènes de la nature. Pour expliquer quelle est la cause finale des vents, il leur assigne comme rôle principal celui de rassembler les nuages. En second lieu, les

(1) « Item finis movet alia ; ergo ultimus finis simpliciter movet omnia simpliciter, et a nullo movetur : hoc est Dei bonitas ; ergo voluntas a sola bonitate movetur. » DUNS SCOT, *De rer. princ.*, 4, 2-3, 22 (Wadding., 3, 22).

(2) « Item, omne movens facit aliquam impressionem in moto, ac per hanc, re vel ratione, arctat mobile : ergo si voluntas divina movetur a creaturis coarctant eam, et sic diminueret de ratione libertatis ; sed oportet dicere, quod Deus per omnem modum libertatis producit res, alioquin ab eis dependeret : ergo a nullo divina voluntas movetur. Dicitur tamen, quod voluntas Dei operatur secundum rationem et scientiam, non moventem sed dirigentem, secundum modum nostrum intelligendi. » *Ibid.* (Wadding., 3, 22.)

vents sont destinés à transporter les nuages d'une région à l'autre pour assurer l'irrigation des terres par le moyen des pluies. Enfin, le vent est destiné à conserver les arbres en bonne santé ; de même en effet que l'homme et les animaux ont besoin non seulement de nourriture, mais encore d'exercice pour demeurer bien portants, de même les arbres ont besoin de prendre un peu d'exercice, et c'est le vent qui le leur donne en les remuant (1). Duns Scot ne soutient donc, ni que Dieu peut réaliser simultanément les contradictoires, ni que sa volonté n'agit pas selon des fins que lui propose son entendement.

On peut d'ailleurs aller plus loin. Non seulement Duns Scot n'enseigne rien de ce qu'enseignera Descartes en ce qui concerne la liberté divine mais, en un certain sens, il est plus loin de Descartes par son volontarisme que ne l'était l'intellectualisme de saint Thomas. Soucieux de réserver à la seule volonté toute l'efficience de l'acte créateur et de distinguer nettement le rôle subordonné qui appartient à l'entendement du rôle principal qui revient à la volonté, Duns Scot accuse beaucoup plus que ne l'avait fait saint Thomas la distinction en Dieu des divers attributs. Là où saint Thomas n'admet qu'une simple distinction de raison et semble même éviter de l'affirmer expressément, Duns Scot introduit une distinction formelle et même, jusqu'à un certain point, réelle. Et cette distinction il en accuse la réalité avec une insistance qui lui est particulière. Sans

(1) « *De causa finali ventorum. De causa finali dicitur quod ventus est principaliter et primo propter congregare nubes... Secundo movetur ventus propter deferre nubes de una regione in aliam, propter irrigationem terrae, ita quod per conversionem nubis in aquam diversae partes terrae irrigentur propter motum nubis a vento. Tertio potest dici quod est propter salutem arborum : quia sicut homo et alia animalia praeter nutrimentum indigent quodammodo exercitio, ut melius conserventur in sanitate : ita consimiliter motus arborum est eis per ventum exercitium.* » DUNS SCOT., Lib. 2, *Meteor.*, 4, 4, 7.

doute, il ne va pas jusqu'à soutenir que l'entendement et la volonté de Dieu sont réellement distincts au sens absolu du mot, mais, visiblement, la distinction généralement établie entre ces attributs lui paraît insuffisante et ne le satisfait pas (1). C'est lui qui se plaçant au point de vue de l'émanation des personnes divines, en conclut cette distinction interne des attributs divins que Suarez s'attachera à critiquer : le Fils procédant de l'entendement divin puisqu'il est le Verbe, le Saint-Esprit procédant de la volonté divine puisqu'il est Amour, il faut nécessairement qu'il y ait en Dieu même quelque distinction entre son entendement et sa volonté (2). La différence qui existe entre les perfections essentielles de Dieu n'est donc pas seulement une différence de raison, c'est-à-dire provenant seulement des façons diverses dont nous concevons le même objet formel. Ces perfections sont encore formellement différentes, et la sagesse considérée en elle-même ne se confond pas avec la bonté; elle en est formellement différente. C'est d'ailleurs ce que l'on reconnaît pour la sagesse et la bonté telles qu'elles existent en l'homme, mais on nie qu'elles soient distinctes en Dieu sous prétexte qu'elles y sont infinies. Or l'infinité ne saurait détruire la raison formelle de ce à quoi on l'attribue; une bonté infinie est toujours une bonté et non une sagesse, et réciproquement. Donc, si l'on ne veut pas confondre d'une façon générale la sagesse et la bonté, on ne doit pas les con-

(1) « ... ergo, distinctio attributorum, non est tantum rationis sed aliquo modo ex natura rei ». DUNS SCOT, In 1^{ra} Sent., 8, 4 (Wadding., 5, 759).

(2) « Distinctio attributorum fundamentum est respectu distinctionis emanationum personalium, quia Filius procedit naturaliter nascendo, tanquam verbum conceptum in intellectu. Spiritus sanctus procedit libere spirando, tanquam amor conceptus in voluntate, et non ut verbum : quod non potest esse nisi esset aliqua distinctio intellectus et voluntatis ad intra. » *Ibid*, (Wadding., 5, 754).

fondre davantage lorsque ces attributs se présentent à nous comme infinis ; même alors ils ne sont pas formellement identiques et ils recevraient des définitions différentes, si l'on pouvait définir des attributs infinis (1). Si l'on songe que pour Descartes la caractéristique de la liberté divine est l'unité absolue de l'entendement et de la volonté, l'absence de la moindre distinction entre les attributs de Dieu, on verra que dans l'esprit comme dans sa teneur littérale, la conception de Duns Scot est diamétralement opposée à la sienne. Ce n'est donc pas de ce côté qu'il faut chercher les sources de la doctrine enseignée par Descartes touchant la liberté de Dieu.

Quelques historiens de Descartes ont tenté un autre rapprochement dont la fortune a été beaucoup plus modeste que celle du précédent, mais dont il convient cependant de préciser la valeur. Nous voulons parler du rapprochement que l'on a signalé entre la conception cartésienne de la liberté divine et certains textes de Mersenne sur la même question (2). Historiquement, ces rapprochements seraient du plus haut intérêt. Les ouvrages de Mersenne auxquels on les emprunte ont paru à des dates telles que leur influence sur la pensée de Descartes constitue une hypothèse parfaitement plausible. Les *Quaestiones celeberrimae*

(1) « Inter perfectiones essentielles non est tantum differentia rationis, hoc est, diversorum modorum concipiendi idem objectum formale... Sapientia in re formaliter non est bonitas in re. Quod probatur, quia si infinita sapientia esset formaliter infinita bonitas, et sapientia in communi esset formaliter bonitas in communi : infinitas enim non destruit formaliter rationem illius cui additur... Est aliqua non identitas formalis sapientiae et bonitatis, in quantum earum essent distinctae definitiones si essent definibiles. » *Ibid.* (Wadding., 5, 767).

(2) Voir sur ce point, ESPINAS, Pour l'histoire du Cartésianisme. *Rev. de met. et de mor.*, mai 1906. On trouvera dans cet article un assez grand nombre de renvois à différents textes de Mersenne, notamment, en ce qui concerne la liberté divine, à l'*Impiété des Déistes*, p. 50, 310, 520. Voir aussi CH. ADAM., XII, 140 et note a.

rimae in Genesim qui l'ont peut-être engagé à adopter la doctrine des idées innées et la preuve de saint Anselme, paraissent en 1623. *L'Impiété des Déistes*, dont les textes allégués par les auteurs de ce rapprochement sont extraits, paraît en 1624. La *Vérité des sciences*, paraît en 1626. A cette époque la pensée de Descartes est en pleine voie de formation, et si rien ne prouve d'une façon absolue que Descartes ait lu ces divers ouvrages, tout conspire à nous le faire supposer; l'étroite amitié qui lia depuis Descartes à Mersenne ne permet guère de croire qu'il n'ait jamais, au moins d'une lecture rapide, parcouru les livres de son ami.

Or, de même que Descartes étend à tout, jusqu'aux vérités éternelles le dogme de la création, de même Mersenne écrivait dès 1624, dans *l'Impiété des Déistes* : « ... La moralité est prise du respect que nos actions ont avec la règle de la volonté, laquelle règle est à notre égard le *dictamen* de la raison; mais en Dieu c'est sa volonté même, car il n'a autre règle, autre loi ou obligation que soi-même, si bien que la moralité des actions libres de Dieu, telles que sont sa miséricorde, sa charité et son amour envers nous, n'est prise d'aucune loi que donne l'intellect divin à la volonté, mais de la volonté divine, laquelle est seule impeccable par nature, d'autant que toute seule elle est sa règle et le principe formel de ses actions morales (1). » Si l'on examine cependant de près ce texte, on verra que Mersenne est bien loin d'y enseigner ce qu'enseignera Descartes concernant la liberté divine. La seule affirmation qui puisse paraître commune aux deux philosophes est que l'intellect divin ne donne aucune loi à la volonté de Dieu, mais il importe de voir en quel sens Mersenne l'entend. Il ne s'agit pas ici de vérités éternelles telles que les vérités mathématiques, ou des essences des choses,

(1) T. I, p. 49. Cité par CH. ADAM, *op. cit.*, p. 140.

mais simplement de lois morales telles que celles qui concernent la grâce et dont l'École a toujours admis que Dieu avait disposé librement. Mersenne n'ajoute rien ici à la pure tradition de l'École où, malgré tant de dissentiments sur la modalité de ce don, on admit toujours que la grâce est un don gratuit de Dieu, une surabondance de richesses accordée à l'homme sans qu'elle lui soit due le moins du monde, et que Dieu, s'il lui avait plu, aurait pu très légitimement lui refuser. De même, l'amour infini par lequel Dieu voulut que son divin Fils expiât sur la croix les péchés des hommes, et vint racheter le genre humain, est un don suréminent que Dieu nous a fait librement et sans que rien pût l'y contraindre. S'ensuit-il que Mersenne irait jusqu'à concéder à Dieu le pouvoir de réaliser les contradictoires, de transformer les essences des choses, de rendre possible ce qui, actuellement, est en soi impossible? La conséquence n'est nullement nécessaire, et les textes montrent que Mersenne ne l'a pas tirée. Sa conception de la liberté divine reproduit fidèlement, dans l'esprit et dans la lettre, la conception de saint Thomas à laquelle Descartes va s'opposer. La toute-puissance de Dieu ne souffre pour lui aucune limite; Dieu peut faire tout ce qui est possible : entendons par là, tout ce qui n'implique pas contradiction (1), tout ce qui, absolument parlant, est possible. Est possible absolument tout ce qui peut recevoir l'être, et tout cela, Dieu peut le faire. A l'être ne s'oppose que le seul non-être, c'est-à-dire ce qui implique contradiction, ce qui, en soi, est contradictoire avec soi-même. Or, cela échappe nécessairement à la puissance de Dieu, non par un défaut de cette même puissance, mais parce que cela n'est ni faisable ni possible en soi. On s'exprimerait donc plus convenablement en disant de ce

(1) « Ut vero nullis finibus terminatur omnipotentia, sic quaecumque in se non implicant, seu omnia factibilia complectitur. » MERSENNE, *Quaest. in Gen.*, cap. I, vers. 1. art. 5, obj. 7. p. 331.

qui implique contradiction : cela ne peut pas se faire, qu'en disant : Dieu ne peut pas le faire (1).

De même en ce qui concerne la critique dirigée par Descartes contre la finalité, Mersenne semble parfois abonder dans son sens lorsqu'il écrit que « l'acte divin très simple est très parfait » et que « Dieu fait tout ce qu'il fait sans aucune émotion, car son décret éternel est très un et très simple » ; mais il ajoute aussitôt que nous le concevons « par nos diverses imaginations » et qu'il nous faut « de différentes pensées quand nous voulons l'entendre (2) ». Cette distinction introduite en Dieu est-elle au moins une simple distinction de raison raisonnante ? On ne peut même pas concéder que Mersenne ait apporté à la doctrine de l'École cette atténuation, car il prend ailleurs à son compte, et sans y apporter la moindre restriction, la distinction de raison raisonnée qu'on a coutume d'introduire entre les attributs divins (3). Dès lors on ne peut plus s'illusionner sur la portée des déclarations de Mersenne concernant l'indépendance absolue de la liberté divine. Lorsqu'il écrit qu' « il ne faut point que la créature

(1) « ... quicquid rationem entis habere potest continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens ; nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens, quale solum illud est quod implicat in se esse simul, quod divinae potentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis.

Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilitatem rationem Unde convenientius dicitur ea non posse fieri quam quod Deus ea non possit facere. » *Ibid.*, pp. 332-333.

(2) MERSENNE, *l'Impiété des déistes*, pp. 271-272.

(3) « Il n'est pas besoin que je m'étende ici davantage, car votre Poète ne le mérite pas, lequel s'il se fût souvenu de la distinction que nous mettons entre les attributs divins, qui n'est que de raison raisonnée, *rationis ratiocinatae*, il n'eût eu en garde d'inférer la diversité de substances entre les attributs divins. » *Ibid.*, p. 434.

cherche d'autre raison des actions de son créateur que sa pure volonté, et qu'elle ne dit autre chose que sit pro ratione voluntas... (1) » nous entendons par là que la volonté divine n'a pas, hors de Dieu, de raison qui la détermine à vouloir, et que en Dieu même tout ce qui n'est pas nécessairement lié à sa suprême bonté lui est indifférent. Mais cela ne veut pas dire que Dieu n'agisse pas selon les fins que son entendement lui propose ; Mersenne serait bien désolé qu'on lui attribuât une pareille conception ; elle le priverait d'une des plus saisissantes parmi les preuves de l'existence de Dieu : la preuve par la finalité.

On ne peut regarder le monde sans reconnaître que parmi tout ce qui tombe sous nos sens rien n'a été fait pour soi-même ; mais que toutes choses ont été faites en vue de fins qui leur sont extérieures. Tout dans le monde réclame une cause efficiente comme aussi une cause finale, tout postule un créateur qui ait prescrit à chaque chose les moyens par où elle peut atteindre sa fin (2). Et ces fins de Dieu, Mersenne ne se lasse pas de les décrire et de les énumérer, d'en décrire au moins et d'en énumérer les principales avec une absence de scrupules qui le rejette immédiatement bien loin de Descartes et de la physique des causes efficientes. Le soleil est le cœur du monde et il est placé dans le monde comme le cœur dans l'homme, pour le plus grand bien de toutes ses parties. Il en est de même en ce qui concerne les planètes et les étoiles, dont la raison d'être se trouve dans les influences qu'elles exercent sur toutes choses. Que les corps inanimés ne soient pas créés pour eux-mêmes, c'est ce dont on ne saurait

(1) MERSENNE, *l'Impiété des déistes*, p. 464.

(2) « ... nihil inter ea quae sub aspectum cadunt, propter se, sed omnia propter aliquem finem extrinsecum facta esse, sicut et omnia sunt ab aliqua causa agente : quae profecto sola rebus singulis media praescribere potuit quibus ad finem sibi praescriptum pervenirent ». MERSENNE, *quaest. in Gen.*, 1, 1, 30, p. 125.

douter, puisque ces corps ne se sentent pas, ne pensent pas et par conséquent n'éprouvent nul plaisir, ne recueillent nulle commodité de leur existence propre ou de celle des autres corps. Il est donc certain que ces corps sont créés pour le plus grand bien d'un être capable d'en recevoir quelque aide ou d'en éprouver quelque plaisir, et cet être, c'est l'homme. Mersenne, suivant en ce point la tradition de l'École, prolonge donc son finalisme en un véritable anthropocentrisme ; si l'homme n'existait pas, le monde corporel n'aurait à ses yeux nulle raison d'exister (1). Nous ne suivrons pas Mersenne dans le détail des explications par lesquelles il s'efforce de mettre en évidence la sagesse de l'ordonnateur suprême qui organisa le monde à notre usage. Les considérations qu'il ajoute sur les lois astronomiques, l'ordre merveilleux des saisons, les météores qui tous ont été conçus pour le bien des plantes et par conséquent de l'homme ; sur le spectacle admirable que nous offrent la terre et les mers remplies d'animaux, qui sont autant de serviteurs ou de sujets dans notre empire ; tout cela montre abondamment que Mersenne est bien loin de renoncer à la considération des causes finales. L'univers se présente à lui sous l'aspect même où il s'était offert à la pensée de tous les philosophes du moyen âge, comme un ensemble de moyens coordonnés par une sagesse suprême en vue de certaines fins. Et si la considération du monde inorganique ne suffisait pas à convaincre le déiste ou le libertin, Mersenne le conduirait en face des merveilles que nous révèlent les corps des animaux et celui de l'homme, dont les parties, soit internes, soit externes sont merveilleusement ordonnées par le Créateur. L'ingéniosité de leur structure est telle, et elles sont si élégamment

(1) « ... certum est ea propter se non esse, sed ob aliquem qui ex eis voluptatem atque commodum depromat, videlicet ob hominem, qui si a mundo abesset, tota natura corporea frustra esse videretur ». *Ibid.*, p. 125.

adaptées à leurs fonctions ou à leurs fins, qu'aucune sagesse n'y trouverait rien à changer, retirer ou amender (1). De même si l'on considère les instincts des animaux, comme celui de l'araignée (2) ou, d'une façon générale, tous les actes qu'ils accomplissent sans connaissance de leur fin, ni des moyens qu'ils emploient, ni de la proportion de ces moyens à leur fin, on verra qu'ils agissent comme de véritables horloges dont les aiguilles indiquent les heures sans le savoir, simplement parce qu'elles ont été construites par un habile ouvrier. Les fins auxquelles tendent ces animaux sans le savoir ont donc été conçues par quelque pensée supérieure, et cette pensée n'est autre que celle de Dieu (3). C'est dire que, finaliste et partisan convaincu de la nécessité absolue des vérités éternelles même au regard de Dieu, Mersenne ne saurait être considéré comme l'inspirateur, ni même comme le prédécesseur de Descartes en ce qui concerne la liberté divine. On devrait le compter bien plutôt parmi les adversaires auxquels Descartes allait bientôt s'opposer, et la résistance qu'il rencon-

(1) « ... sunt enim (uniuscujusque rei partes) tam exquisito artificio elaboratae, et tam eleganter ad suas functiones atque fines aptatae, ut nulla sapientia vel minimum adjicere, minuere, vel emendare possit; unde sequitur partes illas a sapientissimo quodam excogitatas et ordinatas esse. » *Ibid.*, p. 126.

(2) *Ibid.*, p. 129.

(3) « Quaecumque sunt in mundo suas vires et operationes habent, quae vel in operantis, vel alterius commodum, viis adeo congruis tendunt, ut nulla arte possint aptius; atqui finem illum, media vel horum cum fine proportionem minime cognoscunt; igitur ab aliqua mente superiori concipi atque dirigi necesse est. Quomodo enim aliquid in finem ordinate tendere potest, nisi fuerit aliquis, qui media ad id apta atque necessaria cognoscat et ordinet? Omnes igitur creaturae mentis expertes sunt horologiorum instar, quae quidem ordinate tendunt ad horarum spatia indicanda, sed quia finem hunc non concipiunt, neque se ad illum disponere valent, necessario ab aliquo haec omnia sciente disponi debent. » *Ibid.*, p. 127.

tra près de lui en 1630 nous serait une suffisante preuve que cette doctrine n'était pas celle de Mersenne, si par ailleurs les textes ne nous permettaient pas de nous en assurer.

CHAPITRE V

LA DOCTRINE CARTÉSIENNE DE LA LIBERTÉ DIVINE ET LA THÉOLOGIE DE L'ORATOIRE

Disons-le d'abord : si l'on entend désigner par le terme de « source » une doctrine toute faite et que Descartes se serait contenté d'introduire telle quelle dans son système, il n'y a pas à proprement parler de source assignable à la doctrine cartésienne de la liberté divine. Cette conception singulière d'un Dieu absolument un, créant dans un ordre de causalité incompréhensible à notre esprit fini, les vérités éternelles, doit être considérée comme le produit des réflexions personnelles du philosophe. Sur ce point, le sentiment qu'avait Descartes d'apporter quelque chose de nouveau ne le trompait pas. De toutes ses conceptions métaphysiques elle est peut-être la plus originale, celle qui contient le moins d'éléments adventices et qui s'explique le mieux par les nécessités internes du système. C'est peut-être aussi pourquoi Descartes se garde de la mettre en évidence et semble la dissimuler ; de pareilles affirmations étaient inouïes et singulières pour les théologiens auxquels il s'adressait.

Ce n'est pas que jamais quelque chose de ce genre n'ait été soutenu. On peut relever çà et là dans saint Thomas de très rares témoignages d'une doctrine qui aurait été assez semblable à celle de Descartes. C'est ainsi que dans la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas condamne sommairement ceux qui enseignaient que Dieu agit, non selon la règle de sa justice, mais par sa seule volonté (1), de telle sorte qu'il n'y aurait pas d'autre raison à rendre des choses, sinon que Dieu les a voulues telles que nous les voyons. Ailleurs il rapporte que selon certains, Dieu pourrait faire que l'affirmation et la négation fussent vraies à la fois et il attribue à des autorités de poids l'opinion d'après laquelle Dieu pourrait faire que le passé n'ait pas existé (2).

(1) « Per praedicta autem excluditur error quorundam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem; ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult. Quod etiam divinae scripturae contrariatur, quae Deum perhibet, secundum ordinem sapientiae suae omnia fecisse secundum illud : *omnia in sapientia fecisti* (Psalm. C III, 24), Et : *Effudit sapientiam suam super omnia opera sua* (Eccl. I, 10). » *Cont. Gent.*, I, 87. « Sic igitur per praedicta excluditur duplex error : eorum scilicet qui divinam potentiam limitantes, dicebant Deum non posse facere nisi quae facit, quia sic facere debet; et eorum qui dicunt quod omnia sequuntur simplicem voluntatem, absque aliqua alia ratione vel quaerenda in rebus vel assignanda. » *Cont. Gent.*, II, 29. Saint Thomas ne spécifie pas les adversaires auxquels il s'adresse; on sait que les *Sommes* sont remplies de passages de ce genre qui dénoncent une doctrine sans en nommer l'auteur. Il est généralement difficile dans l'état actuel des recherches de placer des noms sur ces doctrines; dans le cas présent nous croyons cependant qu'il s'agit d'une secte arabe, les Ascharites (disciples d'Al Achari de Bassora 880-940). Saint Thomas doit les avoir connus par l'intermédiaire de Maïmonide qui rapporte leur opinion et la condamne dans les mêmes termes. Sur le fait que Maïmonide est une très importante source de saint Thomas, Cf L.-G. LEVY, *Maïmonide*, pp. 265 et sq. Sur les Ascharites, pp. 146 et 154.

(2) « Secundo modo dicitur per repugnantiam intellectuum aliquid non posse fieri, sicut non potest fieri ut affirmatio et negatio sint simul vera; quamvis Deus hoc possit facere, ut quidam dicunt. Quidam vero dicunt quod nec Deus potest hujusmodi facere,

Il semble donc certain que la doctrine enseignée par saint Thomas n'avait pas toujours été considérée comme la seule possible.

Mais ce sont là des textes isolés et très rares, de simples remarques faites comme en passant et qui n'avaient laissé aucune trace dans l'enseignement philosophique tel qu'on le donnait dans les collèges. Jamais nous n'avons rencontré de Cours où mention soit faite d'une pareille doctrine ; elle n'est jamais exposée ni discutée et les auteurs responsables n'en sont jamais nommés. D'un mot, rien jusqu'ici ne nous autorise à penser que Descartes ait découvert pour la première fois ailleurs que dans ses propres réflexions la conception qu'il se fait de la liberté divine. Il faudrait imaginer un hasard très singulier, et encore ce hasard n'expliquerait-il rien, car il n'y a pas de commune mesure entre les textes rudimentaires de saint Thomas que nous avons rapportés et la doctrine si pleine et si cohérente qui, de l'unité absolue de Dieu, déduit la création des vérités éternelles d'une part, et d'autre part la négation de la finalité.

Il ne s'ensuit pas cependant que la pensée théologique *quia hoc nihil est. Tamen manifestum est quod non potest facere ut hoc fiat, quia positio qua ponitur esse destruit seipsam. Si tamen ponatur quod Deus hujusmodi potest facere ut fiat, positio non est haeretica, quamvis, ut credo, sit falsa, sicut quod praeteritum non fuerit includit in se contradictionem. Unde Augustinus in libro contra Faustum : « Quisquis ita dicit : si omnipotens est Deus, faciat ut quæ facta sunt non fuerint, non videt hoc se dicere : si omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint. » Et tamen quidam magni pie dixerunt, Deum posse facere de praeterito quod non fuerit praeteritum ; nec fuit reputatum haeticum. » SAINT THOMAS, *De aetern. mundi cont. murm.* Nous croyons que saint Thomas pense en ce texte à saint Pierre Damien (et peut-être à quelque disciple) qui a soutenu très précisément que « Deus potest facere de praeterito quod non fuerit praeteritum » et puisqu'il s'agit d'un saint, l'épithète « magnus » s'expliquerait. Mais cette hypothèse n'explique pas le pluriel. Cf. JOS.-ANT.-ENDRES, *Petrus Damiani und die weltliche wissenschaft (Beitr. z. Geschs. d. Phil. d. mitt.)* Band VIII, Heft 3, Münster, 1910, p. 24-27.*

gique n'ait rien à nous apprendre concernant la doctrine cartésienne de la liberté. Issue de la réflexion métaphysique de Descartes et incontestablement neuve par plus d'un côté, elle demeure cependant solidaire du milieu où elle s'est constituée. Si elle s'explique en effet par le besoin qu'éprouvait Descartes de donner à sa physique un fondement métaphysique, elle doit cependant l'esprit général qui l'anime et plus d'un de ses éléments essentiels au mouvement de renaissance néo-platonicienne, très intense à ce moment, qui en constitue l'antécédent historique véritable et en a rendu possible l'élaboration. Ce mouvement étant posé, la doctrine cartésienne de la liberté divine n'en résultait pas nécessairement ; mais il offrait à Descartes une pensée métaphysique orientée dans une direction toute différente de celle de l'École et dont la « vraie physique » pouvait aisément s'accommoder.

L'influence de saint Thomas n'est pas la seule influence théologique à laquelle la pensée de Descartes se soit trouvée soumise ; et elle n'est peut-être pas la plus profonde. Si, comme nous pourrons le constater, il lui a emprunté mainte explication particulière, l'esprit de sa métaphysique n'est pas celui de saint Thomas, mais bien plutôt celui d'une théologie néo-platonicienne renouvelée elle-même des Pères et surtout de saint Augustin. Un des foyers les plus ardents de cette renaissance qui fut alors assez intense pour inquiéter certains esprits (1) fut la

(1) Nous avons sur ce point le curieux témoignage de Silhon, un ami de Descartes, qui écrivait en 1634 : « A ce que j'entends, on en barbouille la dévotion de ce temps, et on fait entrer le Platonisme dans la composition de la vie mystique et de la théologie à la mode... Que ceux qui en usent se souviennent que les serpents se cachent sous les fleurs, que l'arsenic ressemble au sucre et qu'Origène en fut empoisonné. Qu'ils ne croient pas que pour avoir dans la bouche beaucoup de noms qui se trouvent dans saint Denys, ils en aient toujours l'intelligence dans l'esprit. » *De l'immortalité de l'âme*, par SILHON. Paris. P. Billaine, 1634. Livre I, pp. 31-32. Ces déclarations énergiques n'empêchent d'ailleurs nul-

jeune congrégation de l'Oratoire que de Bérulle venait de fonder. Descartes connut son fondateur et plusieurs de ses membres les plus notoires assez intimement pour qu'on puisse attribuer à l'esprit qui les animait une influence durable sur l'orientation générale de sa pensée métaphysique.

Sans faire remonter les relations de Descartes avec le cardinal de Bérulle aussi loin qu'on l'a voulu (1), on peut considérer comme assuré que leur début ne saurait être postérieur à l'année 1626. Le témoignage de Baillet est formel sur ce point (2). L'influence du cardinal de Bérulle sur Descartes aurait été telle dès cette époque qu'il faudrait le considérer comme l'un des facteurs les plus importants parmi ceux qui agirent sur son activité philosophique, et que nous lui serions en une certaine mesure redevables de la philosophie de Descartes tout entière. Après la célèbre conférence où Descartes attaqua la méthode et les thèses du sieur de Chandoux, de Bérulle pria Descartes de lui exposer ses principes philosophiques dans un entretien particulier. Le philosophe s'en tint très honoré, et à la suite de cet entretien et du projet de philosophie que Descartes lui exposa, le cardinal n'eut pas de peine à comprendre l'importance du dessein, et le jugeant

lement que la théologie de Silhon lui-même ne soit, elle aussi, assez copieusement barbouillée de platonisme.

(1) HOUSSAYE (*le Cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*), pp. 539-540) et ESPINAS. Pour l'histoire du cartésianisme (*Rev. de mét. et de mor.* Mai 1906.) Nous nous rallions sur ce point à l'hypothèse proposée par M. Adam d'un autre Descartes que le philosophe (CH. ADAM, XII, 94, b.) et qui se serait trouvé à cette époque en correspondance avec le P. de Bérulle. Sur le platonisme à l'Oratoire, cf. HOUSSAYE, *op. cit.*, p. 384.

(2) Nous nous permettrons même de trouver qu'il l'est un peu trop. Dans tout le récit suivant de Baillet on doit voir sans doute un fond solide de vérité et une tradition authentique, mais il faut se méfier des détails. Le début ne fait qu'arranger un passage de Pierre Borel. I, 217, note.

très propre pour l'exécuter, il employa l'autorité qu'il avait sur son esprit pour le porter à entreprendre ce grand ouvrage. Il lui en fit même une obligation de conscience, sur ce qu'ayant reçu de Dieu une force et une pénétration d'esprit, avec des lumières sur cela qu'il n'avait point accordées à d'autres, il lui rendrait un compte exact de l'emploi de ses talents et serait responsable devant ce juge souverain des hommes du tort qu'il ferait au genre humain en le privant du fruit de ses méditations (1). Par là, de Bérulle semblait investir Descartes d'une mission sacrée et comme divine. Et, dans une certaine mesure, c'est pour la mieux remplir que le philosophe quitta la France, afin de travailler dans le silence et le repos de la retraite à l'accomplissement d'un si haut dessein (2). Cette tradition qui reconnaissait au cardinal de Bérulle une certaine influence sur l'activité philosophique de Descartes, se trouve confirmée par le fait que Descartes choisit le cardinal de Bérulle comme directeur de conscience. Le ton que lui prête Baillet dans l'entretien précédent engagerait déjà à le supposer, mais il nous confirme ailleurs expressément le fait. Or ce point est de grande importance. Lorsqu'on sait quel directeur d'âmes était le cardinal et avec quelle persévérance il exerçait ses fonctions, on ne doute pas que ses avis et l'esprit général de sa théologie n'aient laissé leur empreinte sur la pensée du philosophe qui fut son pénitent. Si l'on en croit Baillet, Descartes le considérait comme une seconde Providence (3) et il avait si bien pris goût à sa direction, qu'après la mort du fondateur de l'Ora-

(1) BAILLET, *Vie de M. Descartes*, I, 165.

(2) « L'impression que les exhortations de ce pieux Cardinal firent sur lui se trouvant jointe à ce que son naturel et sa raison lui dictaient depuis longtemps acheva de le déterminer. » *Ibid.*

(3) « M. Descartes à son retour de Frise perdit un excellent directeur et un ami très sincère en la personne du cardinal Pierre de Bérulle, premier Instituteur et Supérieur général de la congrégation des Prêtres de l'Oratoire... » BAILLET, *Ibid.*, I, p. 193.

toire il s'adressa aux pères de cet ordre plutôt qu'aux Jésuites, qui cependant avaient été ses premiers maîtres, pour leur confier le soin de sa conscience (1). L'intimité qui exista entre de Bérulle et Descartes fut donc assez profonde pour que de l'un à l'autre une influence durable ait pu s'exercer.

Or cette influence allait entraîner Descartes bien loin des sentiers tracés par la philosophie de l'École. Outre l'encouragement très précieux qu'il pouvait recueillir de voir un théologien s'écarter résolument de la pure et simple métaphysique de saint Thomas, Descartes pouvait rencontrer auprès de son directeur les rudiments d'une métaphysique nouvelle, libre de toute attache avec les fausses sciences et susceptible de recevoir dans la suite un plus complet développement.

Comme devait le faire son disciple Gibieuf, d'ailleurs à son instigation, de Bérulle avait délaissé le mode d'exposition usité dans la scolastique ; à certains égards même il était allé dans cette voie plus loin que ne ferait Gibieuf lui-même, puisque le fondateur de l'Oratoire prend place parmi les rares théologiens de profession qui préféraient au latin la langue française. Mais c'est surtout par l'abandon de la dialectique scolastique que la méthode de Bérulle se caractérise. Si les *Exercitationes scholasticae* n'occuperont chez Gibieuf qu'une place relativement restreinte, on peut dire que chez de Bérulle leur place est nulle. Il n'aime pas la dispute. Aux libelles, aux pamphlets qui se publient contre certaines formules de prière par lui conseillées à

(1) « M. Descartes avait toujours eu beaucoup de vénération pour son mérite, beaucoup de déférence pour ses avis. Il le considérait après Dieu comme le principal auteur de ses desseins et de sa retraite hors de son pays : et il eut la satisfaction après sa mort de trouver de ses disciples, je veux dire des Prêtres de l'Oratoire, entre les mains desquels il put confier la direction de sa conscience pendant tout le temps de sa demeure en Hollande. » *Ibid.*, I, 194.

quelques religieuses carmélites, il oppose pour toute réponse la théologie de l'Incarnation qui, à ses yeux, les justifie (1). Et son exposition elle-même n'a rien de celle d'un traité scolastique soucieux avant tout de réduire un adversaire au silence, préoccupé surtout de la multiplicité et de l'ordre des arguments. De Bérulle veut simplement découvrir aux yeux la vérité ; et comme elle s'est découverte à lui dans le silence et les ardeurs de l'oraison, c'est aussi à l'oraison qu'il veut conduire ses lecteurs pour les anéantir, les abîmer aux pieds du Verbe incarné. Aussi ne doit-on pas s'étonner des répétitions fatigantes et du désordre très réel de tel ou tel de ses ouvrages : la vérité est une et l'on ne saurait se retourner vers elle trop fréquemment pour la contempler et l'adorer. Ce qu'il convient de faire, c'est la montrer plutôt que la démontrer, et la montrer sous tous ses aspects, sous toutes ses faces pour multiplier les motifs de notre adoration. Le terme des efforts du théologien, c'est la prière.

Cette forme d'exposition si nouvelle et si différente de la forme usitée dans l'École est chez de Bérulle la marque d'un profond changement d'esprit. Sans doute la nouvelle théologie n'ignore ni la scolastique, ni saint Thomas, l'Ange de l'École. C'est fréquemment et avec déférence que de Bérulle le cite. Mais s'il n'y a rien dans le *Discours* qu'un scolastique ne puisse approuver quant à la lettre, on doit remarquer que certaines propositions, traditionnelles dans l'École, prennent aux yeux de Bérulle une valeur et une signification particulières. Il ne reproduit pas simplement la scolastique, il la transpose. Même lorsqu'il suit le plus fidèlement saint Thomas, ce n'est pas l'esprit de la Somme qui l'anime. Ce que l'on sent nettement à chaque page du *Discours*, c'est que par delà les discussions et les subtilités de l'École l'auteur a retrouvé le large courant

(1) *Discours de l'État et des Grandeurs de Jésus*, par le P. PIERRE DE BÉRULLE. Paris, 1623.

de pensée créé par les Pères de l'Église. Nous savons d'ailleurs qu'il les a étudiés de très près et assidûment fréquentés, et que, non content d'en recommander constamment la lecture à ses disciples, il les pratiquait lui-même quotidiennement. Ce sont les véritables éducateurs de sa pensée, et il n'est pas une de ses œuvres qui ne soit nourrie de leur substance. Tantôt il les traduit sans les nommer et les incorpore à son texte ; tantôt il se réfère à leur autorité et les cite expressément. Saint Jérôme, saint Jean Damascène, saint Grégoire de Nazianze, saint Bernard sont ceux qu'il cite le plus fréquemment ; mais ses maîtres préférés, ceux dont on sent que son esprit est le plus profondément imprégné, sont saint Paul et saint Augustin.

Même lorsqu'il n'est pas cité, saint Paul est toujours présent. Sans doute, de Bérulle l'aimait pour cette joie frémissante de mysticité qui avait autrefois séduit saint Augustin (1). Quant à ce dernier, c'est vraiment à ses yeux le maître par excellence, et, s'adressant à Dieu, de Bérulle nous en prévient dès le début du discours : « Et à l'entrée de cette œuvre permettez-moi de vous adresser les paroles du plus humble et plus savant, du plus saint et plus prudent, du plus modeste et plus religieux Docteur que la terre ait porté et que vous ayiez encore donné à votre Église (2). » Voici donc saint Thomas nettement relégué au second plan, et de Bérulle n'hésite pas à le dire. Saint Thomas est le Prince de l'École, mais saint Augustin est l'« Aigle des docteurs et le grand maître de saint Thomas (3) ». Aussi le recommandait-il instamment aux premiers pères de l'Oratoire comme un maître et en même temps comme un modèle. Et dans les motifs de cette admiration toute spéciale pour saint Augustin, de Bérulle faisait

(1) *Confess.*, 7, 21.

(2) *Discours*, c. 154.

(3) *Ibid.*, c. 386.

rentrer d'abord ceux qui dans son esprit lui assuraient sans doute la supériorité sur les scolastiques, c'est-à-dire, outre le don d'éclairer les esprits, celui non moins précieux de toucher les cœurs : « Il est très spéculatif et très affectif... et au lieu qu'en la plupart des docteurs on ne rencontre que la science, on trouve en celui-ci un certain sel de sagesse qui fait goûter ce qu'il dit, et qui, par un privilège qui n'est pas commun, fait passer la vérité de l'esprit au cœur (1). »

Et voici qu'avec saint Augustin une autre influence non moins importante va s'exercer sur la pensée du fondateur de l'Oratoire : l'influence de Platon et surtout celle des néo-platoniciens (2). On sait jusqu'où pouvait aller l'admiration et la reconnaissance de saint Augustin pour ces philosophes qui, à son sens, l'ont acheminé vers la foi chrétienne dont l'essentiel est contenu dans leurs livres. Chez eux il a trouvé la doctrine du Verbe (3) ; ils ont vu que Dieu est infini, immuable et toujours identique à lui-même (4), aussi peut-on croire que si ces philosophes avaient vécu de nos jours, il n'auraient eu que peu de choses à changer dans leurs expressions et leurs doctrines pour devenir chrétiens (5). Platon est le plus profond des philosophes, et ce qu'il y a de plus pur en lui et de plus lumineux a resplendi en Plotin dont on a pu dire qu'il était une réincarnation de Platon (6). Cette admiration profonde pour des philosophes dont la lecture lui fut une grâce divine et dont les œuvres, à l'encontre de celles des autres qui sont

(1) HABERT, *la Vie du cardinal de Bérulle*. Paris, 1646. Liv. III, ch. 11, p. 827.

(2) Sur ce point voir : GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, surtout pp. 23-57. Bibliothèque de l'Ecole des hautes études. Sciences religieuses.

(3) *Confess.*, VII, 9.

(4) *Ibid.*, VII, 20.

(5) *De vera relig.*, c. 4.

(6) *Contr. acad.*, III, 18.

pleines d'erreurs et de mensonges, insinuent sans cesse dans l'esprit la connaissance de Dieu et de son Verbe (1), n'est pas sans avoir laissé des traces assez visibles dans la doctrine du cardinal de Bérulle.

D'abord, chose qui ne se rencontre jamais dans un traité scolastique, de Bérulle trouve, au moins en passant, un mot d'admiration pour « ce grand philosophe », Platon (2). En ce qui concerne les platoniciens eux-mêmes, il hésite d'autant moins à leur décerner des louanges qu'ils ont, à son avis, puisé dans l'Écriture sainte une partie de leurs connaissances (3). Or c'est précisément cette influence prépondérante du néo-platonisme qui établit la filiation de saint Augustin à de Bérulle, et par delà de Bérulle à Gibieuf et à Descartes. Sans doute nous ne retrouverons pas dans les œuvres de Bérulle la conception même de la liberté divine que devait soutenir Descartes ; on pourrait au contraire y relever des indications jusqu'à un certain point contradictoires. De Bérulle, par exemple, parlera fort bien des conseils de Dieu ; il distinguera même son conseil de son cabinet ; mais ce ne sont là que des métaphores. En réalité, de Bérulle n'a jamais posé la question. Si donc le fondateur de l'Oratoire a été le précurseur de la théorie cartésienne de la liberté divine, ce ne peut être qu'indirectement, en mettant en circulation une conception néo-platonicienne de Dieu dont la théorie de Descartes, comme aussi celle de Gibieuf ne furent que les développements immédiats et comme les prolongements. Or, précurseur en ce sens, il ne paraît pas contestable que de Bérulle l'ait été ; il est aisé de voir en effet que la concep-

(1) *Confes.*, VIII, 2.

(2) *Discours*, c. 178.

(3) « Il (sc. le Verbe) est le premier né de Dieu, ce disent même les Platoniciens, l'ayant appris de nos saintes lettres, où nous lisons qu'il est le premier fruit de la fécondité divine » *Discours*, col. 235. Plus loin il les appelle : « les Platoniciens... nos imitateurs », col. 235.

tion de Dieu que nous révèle le *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* contient tous les éléments essentiels dont les nouvelles théories de la liberté divine vont sortir.

Aux néo-platoniciens, de Bérulle emprunte d'abord la comparaison célèbre entre Dieu et le Soleil qui sous la forme où la présente le Pseudo-Denys (1) eut une influence décisive sur la pensée de Gibieuf. Cette comparaison d'origine platonicienne, généralement tenue en suspicion dans l'École à cause de la nécessité qu'elle semble introduire dans la production des choses par Dieu reprend à ce moment une vogue extraordinaire. On pourrait presque la considérer comme le témoin par excellence du développement des idées nouvelles; partout où nous la retrouvons c'est que le néo-platonisme renaissant a fait quelque progrès. Or, chez de Bérulle nous la rencontrons employée avec abondance et même avec profusion. Comme le prisonnier de la République il sort de la caverne où nous sommes détenus, parce qu'emprisonnés dans la chair, pour venir contempler au grand jour « le Soleil duquel cet ancien philosophe estimait et aimait tant la vue et que nous trouvons si beau » et qui « n'est qu'une image de Jésus lequel est un Soleil dans le monde de la grâce et de la gloire ». Nous devons donc nous détacher des choses de ce monde et nous tourner sans cesse vers cette splendeur incréée pour la prier et l'adorer : « Ainsi nous sortant hors de l'obscurité des choses terrestres et venant à contempler le vrai Soleil du monde, le Soleil de ce Soleil qui nous éclaire, le Soleil de justice qui donne sa lumière à tout homme venant au monde, nous sommes comme surpris et épris d'amour et d'admiration au premier éclat et à la première vue de cette Splendeur, et obligés d'interrompre nos discours pour, à l'entrée de cette œuvre et dès la pensée d'un si digne sujet, nous élever à Dieu sur les

(1) Sur l'influence du Pseudo-Denys, voir plus loin, p. 181 et sq.

grandeurs de son Fils unique et sur l'État de ce très saint mystère (1). »

Nous rencontrons d'ailleurs chez de Bérulle certaines comparaisons d'un caractère plus exclusivement néo-platonicien. Toutes les comparaisons de ces philosophes qui lui paraissent exprimer de façon particulièrement saisissante l'unité, l'infinité ou la fécondité de Dieu, lui conviennent. Avant Gibieuf il emprunte l'image qui symbolise par un cercle l'activité une de Dieu dont l'opération va de lui-même à lui-même par lui-même (2). La même image lui sert encore pour exprimer l'unité de Dieu dans les émanations éternelles (3). Avant Pascal enfin il reprend la comparaison de Dieu avec une sphère intellectuelle « car l'être infini de Dieu nous est représenté par les Anciens comme une Sphère intellectuelle qui comprend tout et ne peut être comprise (4) » et selon cette image nous devons dire de Dieu « qu'il habite dans les choses en les contenant et non pas en étant contenu par elles ; qu'il donne être, existence et capacité au monde ; qu'il est infini, inmesurable et incompréhensible, et qu'il est cette Sphère intellec-

(1) *Ibid.*, c. 159. Cf. « En quoi nous sommes semblables à celui qui, sortant d'une caverne et obscurité profonde, posé sur une haute montagne, verrait le soleil, ne l'ayant jamais vu auparavant... » etc. *Ibid.*, 159. Cf. également, 174, et « Ainsi, il s'appelle Orient dans les prophètes, car il est un soleil aussi bien que son père : et un soleil émané d'un soleil... Mais par cette émanation, il a cela de singulier, qu'étant un soleil comme son Père, il est un soleil Orient ce que n'est pas son père. Et ce soleil que nous voyons se lever et se coucher en nos jours, n'est que son ombre et sa peinture ; au lieu que ce soleil qui luit, selon saint Jean (1,5) dans nos ténèbres, et se lève en nos cœurs, est le vrai Orient que nous devons toujours regarder. » Col. 234.

(2) *Discours*, c. 225.

(3) « et faites que cette œuvre qui vous enclot et contient et dont vous êtes le centre et la circonférence n'ait point de rapport que vers vous... » *Ibid.*, c. 323.

(4) *Ibid.*, c. 264.

tuelle de laquelle le centre est partout et la circonférence nulle part (1) ».

Dieu tel que le conçoit le cardinal de Bérulle est essentiellement caractérisé par deux attributs que, à la vérité, saint Thomas et l'École lui reconnaissaient expressément, mais qui prennent aux yeux du fondateur de l'Oratoire une valeur exceptionnelle et occupent dans sa théologie une place privilégiée. Ces deux attributs sont la Bonté et l'Unité (2). En adoptant cette attitude, de Bérulle ne fait que se conformer à celle de saint Augustin qui lui-même se conforme à celle de Plotin (3). Mais, de ces deux attributs, celui qui semble pour de Bérulle caractériser l'essence divine dans ce qu'elle a de plus intime, c'est l'Unité, la simplicité absolue de Dieu; et l'insistance qu'il apporte à mettre en relief cet attribut particulier est telle que par delà saint Augustin c'est plutôt à Plotin lui-même et à la doctrine de l'Un-Premier qu'il s'affilie. En un certain sens de Bérulle insiste sur ce point plus que ne l'avait fait saint Augustin (4), et si l'on a pu dire de lui qu'il fut l'apôtre du Verbe incarné, on pourrait en dire avec non moins de raison qu'il fut l'apôtre de l'Unité divine. Il en est tout rempli et comme ivre, et, non content de consacrer spécialement à ce sujet deux discours entiers (5) nous l'y voyons revenir constamment dans tout le reste de l'ouvrage : « L'unité est la première propriété que les philosophes attribuent à l'être créé : elle est la première perfection que les Chrétiens reconnaissent et adorent en

(1) *Discours*, c. 250.

(2) « Et partant nous disons que l'Unité de Dieu et la Bonté de Dieu étant les perfections de la divinité les plus reconnues et les plus célèbres... » *Discours*, c. 192.

(3) Voir sur ce point les textes rapprochés par GRANDGEORGE, *op. cit.*, p. 81-84.

(4) Pour saint Augustin, voir GRANDGEORGE, *op. cit.*, p. 61 et pour Plotin, *Ibid.*, p. 69.

(5) III^e et IV^e *Discours*.

l'être incréé; elle est celle que l'Écriture représente aux fidèles le plus fréquemment (1) ».

Il est donc vrai de dire que Dieu est le principe de toute Unité, que même il est l'Unité dans sa nature et dans son essence (2). Mais une telle affirmation n'épuise ni la connaissance de l'unité divine, ni celle de ses effets. Remarquons tout d'abord que l'unité de Dieu ne se manifeste pas seulement dans l'éternelle procession des personnes divines : elle se manifeste aussi dans tous les objets de ce monde créé ; elle est comme la marque laissée par l'ouvrier sur son ouvrage. L'unité « resplendit en tous les œuvres de Dieu, comme en autant de miroirs qui nous la rapportent et représentent... la Nature universelle a parlé si hautement et si conformément de l'Unité de son Dieu et de son Ouvrier par la voix de ses premiers et plus excellents Philosophes (3), que tous ont conspiré ensemble et à la reconnaître et à la publier au monde (4) ».

(1) *Discours*, c. 192. Cf. « Ainsi Dieu est vivant éternellement en l'unité de son essence ; ainsi Dieu est opérant puissamment en unité de principe ; ainsi Dieu est régnant heureusement dans l'unité de son amour. » *Ibid.*, c. 205. « Et il me semble que je vois les unités qui se remarquent en la fécondité de Dieu, dans les communications divines, par lesquelles Dieu se communiquant en soi-même vient à se communiquer jusqu'à l'homme et s'unir à l'homme en l'honneur des unités admirables que l'esprit humain conçoit et adore en son être divin. Car pour un grand éclaircissement de ce discours nous pouvons distinguer comme deux ordres excellents des unités divines, dont le premier comprend les unités qui sont en l'être de Dieu, et le second comprend les unités qui sont dans les œuvres de Dieu... Nous voyons que sa bonté et sa majesté suprême tendent, par un conseil secret et profond, à réduire tout à unité et à enclore tout, c'est-à-dire le createur et la créature, dans un cercle admirable d'unité, et même tend à les unir au point et au centre de l'unité divine par le mystère de l'Incarnation et par l'unité d'une personne incréée et incarnée tout ensemble. » *Ibid.*, c. 270-271.

(2) *Ibid.*, c. 192.

(3) Entendons les néo-platoniciens.

(4) *Ibid.*, c. 189. Voir sur ce point SAINT AUGUSTIN, *De vera relig.*, c. 32.

Rien de moins étonnant par conséquent que cette unité des œuvres de Dieu. Elle nous prouve simplement que Dieu est Un et que la création porte les caractères de la parfaite Unité qui est celle de son créateur. Au reste l'action même par laquelle Dieu produit le monde étant absolument une, il était impossible que l'univers ne conservât pas quelque chose de cette unité : « car c'est par l'Unité de son Essence, de sa Puissance, de son Intelligence que le monde est produit ; et c'est pourquoi le monde porte l'image de l'unité de Dieu comme la marque de son ouvrier (1) ».

Mais il convient d'aller plus loin. Il ne suffit pas de dire que l'activité créatrice de Dieu manifeste son unité ; il faut dire que la création découle tout naturellement de l'unité de Dieu. Dans l'essence divine, unité et fécondité se confondent (2). C'est ce que les néo-platoniciens, sous l'autorité desquels de Bérulle n'hésite pas à se placer ont divinement bien compris et enseigné : « Et les Platoniciens qui sont les plus élevés entre les payens en la connaissance des choses sublimes, hommes vraiment divins entre les Naturalistes et théologiens entre les Philosophes, ne parlent de rien si divinement que de l'Unité : et dans les éléments et les secrets de leur doctrine, ils enseignent à leurs disciples que l'Essence et la Fécondité divine est en l'Unité (3). » Ainsi le monde est un produit de la féconde unité de Dieu ; il trouve en elle sa source et son divin modèle. On ne doit donc pas s'étonner de voir de Bérulle présenter fréquemment l'univers créé comme une émana-

(1) *Discours*, c. 190.

(2) « Et pour la même raison il (sc. le monde) doit hommage à Dieu, non seulement à cause de son Etre qui est l'Etre divin, Premier et Souverain, mais encore à raison de son unité suprême d'où le monde prend son origine ; parce que Dieu, non seulement comme Dieu, mais comme Unité est le principe de cet univers. » *Ibid.*, c. 190.

(3) *Ibid.*, c. 192.

tion du créateur et Dieu comme « une vive source d'émanations continues hors de soi-même (1) ». Une telle expression, que Gibieuf et Descartes devront d'ailleurs soit amender, soit rejeter comme semblant nier toute activité volontaire en Dieu, et que l'École condamnait pour la même raison, nous met sur la voie des conceptions nouvelles qui vont apparaître chez les disciples de Bérulle et qui feront plus volontiers appel à l'exubérante plénitude de l'essence divine qu'à la poursuite réfléchie de certaines fins pour expliquer l'œuvre de la création.

Tel est l'essentiel de la conception de Dieu que soit par la lecture du *Discours*, soit plutôt par la direction spirituelle qu'il reçut du cardinal de Bérulle, Descartes connut dès l'année 1626. Or, c'est seulement en l'année 1629 que devait avoir lieu la première élaboration de sa métaphysique. D'autre part, il y a lieu de remarquer la proximité de ces deux dates. C'est en quittant Paris sur les instigations du cardinal de Bérulle, et pour accomplir une mission que son directeur de conscience vient de lui confirmer que Descartes construit la première ébauche de son système. A ce moment, le pénitent du cardinal vit dans l'atmosphère théologique que l'on respirait autour du fondateur de l'Oratoire. Quelle influence exacte de Bérulle eut-il sur la pensée du jeune philosophe, il est difficile de le déterminer. Sans doute il l'encouragea à se libérer de la théologie de l'École et à concevoir le dessein de substituer à des preuves de l'existence de Dieu vieilles et trop exclusivement dialectiques des preuves nouvelles et plus intuitives. Sans doute aussi, il lui donna confiance en ses aptitudes métaphysiques, et rassura sa conscience de chrétien sur la légitimité de l'effort qui devait aboutir aux

(1) *Discours*, c. 191. Voir également : « Que Dieu est l'origine des esprits et par une sorte d'émanation la plus puissante et la plus digne qui se retrouve dans le monde. » *Œuvres de Piété* (Lyon, 1666. 2 vol. in-18) II, 74, et aussi p. 41.

Méditations. Quoi qu'il en soit, Descartes qui, en 1629, se retire des compagnies pour méditer plus à son aise est frais émoulu des mains du cardinal de Bérulle et pénétré de la théologie qu'il enseigne à tous ceux qui l'approchent. Il croit que Dieu est avant toutes choses une essence infinie et une parfaite unité; entendons par là une unité absolue devant laquelle l'unité affirmée par saint Thomas n'est qu'une confuse multiplicité, et il croit aussi que la source de la fécondité de Dieu réside dans cette unité. Il tient du fondateur de l'Oratoire le germe dont sa conception de la liberté divine va sortir.

Il y a d'ailleurs quelques raisons de penser que l'esquisse des *Méditations* ébauchée en 1629, portait d'une façon plus apparente que leur rédaction postérieure et définitive les marques de l'influence du cardinal de Bérulle. Cette première métaphysique de Descartes peut avoir été plus spontanée, plus vivante, et pour tout dire, plus originale que la seconde. Issue, sous l'influence de la théologie oratorienne, d'une réflexion méthodique de Descartes sur les exigences métaphysiques de la physique nouvelle, elle eut peut-être une liberté d'allures que la pensée du philosophe ne devait plus jamais retrouver. Entre la première et la seconde rédaction des *Méditations* bien des faits devaient se produire qui modifièrent peu à peu l'attitude du philosophe. Le plus important fut vraisemblablement la condamnation de Galilée. On a dit que sans cette condamnation nous aurions eu, au lieu du gros livre que forment les *Méditations*, les *Objections et les Réponses*, les quelques feuillets de métaphysique que Descartes avait rédigés d'abord (1). Nous inclinierions à le penser, mais sur cette hypothèse nous voudrions en greffer une autre. Ce n'est peut-être pas simplement l'étendue de sa métaphy-

(1) Voir sur ce point ADAM, XII, 179.

sique que Descartes se trouva conduit à modifier par crainte des censures théologiques, mais encore le contenu.

Sans doute, le dessein fondamental de Descartes était, dans les deux cas, de poser les principes métaphysiques de sa physique, mais il était surtout de faire accepter cette physique en en faisant accepter les fondements. Or, pour arriver à ce but, il fallait que Descartes en vint à prouver que la physique nouvelle était étroitement liée aux positions essentielles de la métaphysique traditionnelle; que non seulement le mécanisme cartésien et la physique corpusculaire n'autorisaient pas le savant à se passer de Dieu et de l'immortalité de l'âme, mais encore qu'ils impliquaient ces deux thèses. C'est seulement lorsqu'on a passé par Dieu et par la conception d'une âme impérissable parce que pure pensée que l'on peut se déclarer véritablement cartésien. La précaution était excellente, mais elle comportait un écueil. Si en adaptant les thèses traditionnelles de la métaphysique scolastique aux exigences de la physique nouvelle, Descartes s'était trouvé conduit à une conception de Dieu très différente de celle qu'on enseignait généralement, le remède eût été pire que le mal. Mieux valait ne pas parler de Dieu et laisser la physique cheminer seule que d'en lier le sort à celui d'une métaphysique inacceptable. Or, dans l'intervalle qui sépare les deux rédactions des *Méditations*, Descartes est devenu de plus en plus prudent, non seulement en raison de la condamnation de Galilée, mais encore parce qu'il désire de plus en plus ardemment le succès, et que voyant de mieux en mieux à quel point ce succès dépend du bon vouloir des théologiens, il sent mieux aussi combien il lui sera difficile de se le concilier.

Quoi qu'il en soit, Descartes ne néglige rien pour y réussir et les *Méditations métaphysiques* supposent à cet égard un minutieux travail d'accommodation. Il ne cherche

pas surtout à être original, et c'est très sincèrement qu'il se défend de l'avoir été. Sans doute lorsqu'il prétend que les *Méditations métaphysiques* ne contiennent rien qui n'ait été connu de tout temps et accepté par tous, il exagère à dessein. Mais il exprime aussi ce qu'il aurait vivement souhaité que sa métaphysique fût. Son idéal était bien sur ce point de disposer des matériaux anciens et employés par tous dans un ordre nouveau, de ne rien changer aux opinions généralement reçues que dans la mesure où c'était absolument nécessaire. C'est pourquoi alors qu'il s'écarte de l'École, ainsi qu'il le fait pour les preuves de l'existence de Dieu, c'est encore à elle qu'il emprunte le point de départ de ses déductions. Il part toujours de notions qu'on ne peut pas ne pas lui concéder, et pour en être plus assuré, il va les chercher dans la doctrine de ses adversaires eux-mêmes. Avec la notion de réalité objective et le principe scolastique d'après lequel Dieu est l'auteur de toute perfection, il construit une preuve de l'existence de Dieu. Du principe admis par tous de la création continuée, il en fait sortir une autre. Il en demandera une troisième à la preuve de saint Anselme qu'il modifie de manière à la mettre à l'abri des critiques de saint Thomas. En ce qui concerne le critérium de la vérité, Descartes est très soigneux de le justifier au nom de principes admis par tous : la véracité divine, la non-réalité du mal et de l'erreur en tant que tels, la possibilité qui nous demeure toujours de les éviter si nous le voulons⁽¹⁾. Partout Descartes se tient aussi près de la métaphysique généralement reçue que les exigences de sa physique et de sa méthode combinées le lui permettent. C'est ce qui apparaît spécialement dans le cas de la doctrine qu'il enseigne touchant la liberté de Dieu.

Si l'on tient compte de ce fait que les lettres à Mersenne

(1) Voir sur ce point la 2^e partie du présent ouvrage.

où nous rencontrons pour la première fois cette doctrine, sont datées de 1629 et contemporaines par conséquent de la première rédaction des *Méditations*, on inclinera à penser que Descartes lui réservait à cette époque une place d'honneur dans sa métaphysique. Remarquons d'ailleurs à quel point il est satisfait de sa découverte et que c'est une des premières conceptions métaphysiques qu'il cherchera à faire accepter. C'est qu'en effet il est encore à cette époque sous l'influence immédiate et directe du cardinal de Bérulle. Mais le cardinal va bientôt disparaître, les années passeront et avec elles la prudence viendra. A quoi bon heurter de front la conception de Dieu devenue traditionnelle dans l'École depuis saint Thomas ? Il est bien certain qu'à l'affirmation de l'unité absolue de Dieu sont liées des conséquences d'une importance capitale pour la physique nouvelle, mais si heureuse que soit cette déduction si on l'envisage d'un point de vue abstrait, elle perd pour Descartes une grande partie de sa valeur dès qu'elle apparaît comme capable de compromettre le succès de la physique. Or, un artifice simple permet de s'en passer. Il se trouve qu'en partant de la considération d'un attribut de Dieu admis et enseigné par tous, on peut arriver à justifier le rejet des causes finales et la nécessité d'incliner son esprit devant les problèmes que soulève l'idée d'infini. Cet attribut, c'est l'incompréhensibilité divine. Dès lors, la conduite de Descartes est toute tracée. A une déduction métaphysique neuve et profonde, il substituera un simple appel à la théologie traditionnelle, et c'est ce qui expliquerait pourquoi la plus originale peut-être des conceptions métaphysiques de Descartes n'a trouvé place ni dans le corps des *Méditations métaphysiques*, ni dans les *Principes*. Reléguée dans la discussion des *Objections*, elle apparaît comme une doctrine accessoire dont le rejet n'entamerait en rien la solidité du système considéré dans son ensemble. En même temps

que la satisfaction de la présenter, Descartes se donne donc l'assurance qu'on n'y attachera pas le sort de sa philosophie, et au lieu de justifier ses conclusions par la conception de Dieu qu'il tenait du cardinal de Bérulle, il se contente de les justifier sommairement par un appel à la conception de Dieu qu'il tenait de saint Thomas.

Mais en 1629 ce sont bien les germes déposés dans son esprit par le fondateur de l'Oratoire qui viennent de se développer ; les conséquences auxquelles ses *Méditations* le conduisent s'y relient tout naturellement à tel point qu'elles semblent presque en découler par voie de conséquence logique, alors qu'elles sont en contradiction formelle avec les principes que ses maîtres de la Flèche s'étaient efforcés de lui inculquer. Et voici qui vient confirmer d'une façon bien singulière l'hypothèse de cette influence et de cette filiation. Au moment même où Descartes élabore une conception de la liberté divine que nous savons étroitement liée aux exigences de sa physique, un théologien nourri comme lui de la plus pure doctrine de saint Thomas, détourné comme lui de cette doctrine par l'influence du cardinal de Bérulle et nullement préoccupé de ce que pourrait être une physique nouvelle, parvient à partir des principes posés par le fondateur de l'Oratoire, à nier l'existence de toute finalité. Il a suffi pour cela que des préoccupations, d'ailleurs bien différentes de celles de Descartes, l'aient conduit à approfondir la thèse de l'unité absolue de Dieu et à développer quelques-unes des conséquences métaphysiques qu'elle recélait.

Ce théologien est Guillaume Gibieuf, docteur de Sorbonne, prêtre, puis supérieur en la congrégation de l'Oratoire, auteur d'un livre consacré à la liberté de Dieu et de la créature.

Gibieuf avait commencé par être un scolastique passionné. Pendant quelque temps la Compagnie de Jésus

vit en lui avec quelque satisfaction une future recrue ; mais il opta pour l'Oratoire naissant et fut l'un des premiers Pères que de Bérulle avait réussi à grouper. Il était alors, et, malgré tous ses efforts, il devait rester jusqu'à sa mort un controversiste et un dialecticien impénitent. Mais si Gibieuf conserva toujours quelque chose du scolastique qu'il avait été d'abord, du moins s'efforça-t-il constamment de dépouiller le vieil homme et de substituer au goût inné qu'il avait pour la dispute, l'amour de la contemplation sereine et de l'adoration muette en face de la vérité. Si nous en croyons ses biographes, ce serait peu de temps après son entrée à l'Oratoire que Gibieuf aurait senti la vanité de toutes ces sciences auxquelles il s'était passionnément adonné, et ce changement intérieur se serait effectué sous l'influence du P. de Bérulle : « Les entretiens de piété que ce bienheureux fondateur faisait tous les jours à ses disciples, avec une onction et une sublimité digne des premiers Pères de l'Église, lui touchèrent tellement le cœur qu'en peu de temps il fut changé en un autre homme. Toute cette vaine estime de soi-même que les sciences humaines produisent ordinairement dans les âmes : cette démangeaison de disputer de tout que les subtilités de l'École inspirent aux nouveaux docteurs, et cette passion démesurée de savoir qui est si naturelle aux personnes d'étude lui parurent si opposées à l'esprit de Jésus-Christ, qu'il entra dans une sainte horreur de soi-même, de s'être fait jusqu'alors un sujet de mérite d'une chose dont il ressentait tant de confusion en lui-même. Il devint humble, pieux, fervent, docile et mortifié (1). » Ce fut la première conversion du P. Gibieuf.

Elle était loin cependant d'être totale et définitive, et il se pourrait bien d'ailleurs que son directeur ne l'ait jamais désirée complète à ce point. Si de Bérulle pouvait regretter

(1) CLOYSEAUT, *Recueil des vies de quelques prêtres de la congrégation de l'Oratoire*, I, 140.

chez Gibieuf une âpreté dans la controverse et des aptitudes dialectiques qui s'accordaient mal avec l'esprit de l'Oratoire, il ne pouvait manquer d'y reconnaître certaines qualités qui lui faisaient personnellement défaut et qui cependant pouvaient être des plus utiles à la défense de l'ordre naissant. La réaction contre l'esprit scolastique qui caractérisait en théologie l'attitude du P. de Bérulle était chez lui toute spontanée et en quelque manière sentimentale. Rien dans la position qu'il adopte à l'égard de l'École ne permet de croire à un effort réfléchi et à un plan prémédité, il préfère saint Augustin à saint Thomas et il l'avoue franchement ; quant au reste il suit son inspiration et ses préférences personnelles sans se préoccuper d'autre chose. Nulle méthode définie, nulle thèse vraiment précise, nulle doctrine soigneusement élaborée ne se rencontrent dans ses œuvres ; mais seulement une forme de pensée peu conciliable avec l'esprit de la scolastique et pour le reste des ébauches, des esquisses, des invitations à pousser plus loin l'analyse, des commencements d'une métaphysique nouvelle qui restait à constituer. D'un mot, ce que de Bérulle apportait, c'était beaucoup moins un système qu'un esprit ; et la raison en est qu'il se trouvait absolument incapable de construire un système. Les théologiens de l'École le lui ont assez reproché. Ils affectaient de ne voir dans ses œuvres qu'un verbiage mystique bon pour les femmes et qu'un étalage de platonisme à la mode. La vérité est que de Bérulle n'avait rien d'un dialecticien. Or c'était une lacune grave pour un homme constamment aux prises avec un ordre où les dialecticiens ne manquaient pas. Il fallait quelqu'un pour le remplacer, et ce fut Gibieuf qui joua le rôle du philosophe dans l'Oratoire naissant. Il réfléchit et fonda en raison la méthode nouvelle que de Bérulle appliquait d'une manière en quelque sorte instinctive ; il dégagea les principes philosophiques sous-jacents à la théologie de son supérieur et fit sortir de ses

œuvres, ordonnée et logiquement construite, la conception de Dieu qui s'y trouvait confusément impliquée. Tel est l'essentiel de l'œuvre réalisée par Gibieuf dans le *De libertate Dei et creaturae* (1).

De prime abord et si l'on s'en tient au titre seul le *De libertate* apparaît comme un livre de théologie quelconque et comme un ouvrage nourri de la plus pure tradition de l'École. Gibieuf se couvre d'une imposante armée de théologiens et dans le cours même de son livre il se référera continuellement à leur autorité. En réalité ce luxe de précautions dissimule mal son inquiétude. Si Descartes était inquiet du sort réservé à sa conception de la liberté divine, Gibieuf avait éprouvé avant lui les mêmes inquiétudes au sujet de la sienne. S'il sentait le besoin de s'appuyer sur le Pseudo-Denys, saint Thomas, Duns Scot et autres auteurs considérables, c'est qu'il craignait de passer pour un novateur et redoutait de se heurter au préjugé si répandu qui confondait en matière de théologie l'erreur avec la nouveauté (2). Mais au moment même où Gibieuf prenait ses précautions, il se trahissait. Le nom de saint

(1) « *De libertate Dei et creaturae, libri duo. In quibus status et actus tam divinae quam creatae libertatis. Motio causae secundae a prima, scientiae mediae necessitas nulla, depravatae libertatis origo, ortus et natura mali, consummatio libertatis et servitutis, aliaque complura explicantur. Juxta doctrinam D. Augustini, D. Thomae, D. Bonaventurae, Scoti, Gandavensis, Durandi, aliorumque veterum theologorum. Auctore P. Guillelmo Gibieuf congregationis Oratorii Domini Jesu Presbytero, et in sacra theologiae facultate Doctore Sorbonico. A. S. D. N. Urbanum VIII, pont. max. Parisiis, apud Josephum Cottereau, viâ Jacobea sub signo Prudentiae M. DC. XXX. Cum priv. reg.* » Le livre de Gibieuf n'ayant jamais été réimprimé, les exemplaires en sont assez rares. On le trouve néanmoins à la Bibliothèque nationale et à la Bibliothèque municipale de la Rochelle; la bibliothèque de la Sorbonne en possède un exemplaire incomplet.

(2) « *Sed quia ut doctrina haec nova aliquibus videbitur, ita metuendum ne sua illa praejudicata novitate minus grata futura sit, juvat eam communire testimoniis authorum omni exceptione majorum.* » *De libert.*, II, 8, p. 335.

Augustin qui s'étalait en grosses lettres sur le titre de son livre était pour le lecteur attentif un sûr avertissement que l'ouvrage était conçu dans un esprit nouveau et sous une influence qui n'était plus celle de saint Thomas.

La forme même d'exposition employée dans le *De libertate* est significative et sent la nouveauté. La forme syllogistique a disparu et la méthode de l'École est résolument laissée de côté. Sauf quelques restes d'argumentation scolastique indispensables pour battre l'adversaire avec ses propres armes, c'est la manière du cardinal de Bérulle qui prévaut partout. De larges exposés que suivent des méditations, des élévations et des prières, voilà la méthode employée par Gibieuf ; mais au lieu de l'appliquer, comme avait fait son supérieur, d'une manière toute spontanée, il veut la définir, l'analyser et en démontrer au lecteur l'incontestable supériorité.

Les raisons apportées par Gibieuf sont d'ailleurs instructives au plus haut degré (1). La fin de toute science, c'est Dieu, c'est-à-dire une connaissance plus pure et plus claire de son essence et de sa grandeur. Or la science ne parvient à ce but que si de science, elle devient intelligence ; l'intelligence n'étant pas autre chose qu'une science plus claire, plus simple, mieux établie et plus profondément enracinée dans notre âme.

Lorsque notre âme est parvenue à l'intelligence, les principes semblent se développer sous ses yeux, à tel point qu'elle découvre les conclusions au sein des principes eux-mêmes. Or, deux voies peuvent nous conduire à cette large et pleine intelligence. L'une enchaîne les termes aux termes, les syllogismes aux syllogismes et déroule sans fin les enthymèmes. L'autre procède par la simple exposition des principes, et considérant ce qu'ils contiennent d'impliqué et comme d'enveloppé, elle l'explique et le développe.

(1) Gibieuf définit sa méthode dans la Préface du Liv. II, p. 279 et sqq.

Ce que l'objet défini présente sous un aspect obscur parce que sous un aspect un et simple, la définition le met en lumière par l'emploi de plusieurs termes. Cette seconde voie est beaucoup plus douce et plus riante que la précédente. La première, en effet, en se complaisant à une multitude infinie d'arguments et à des séries interminables de déductions, nous interdit de reporter notre attention sur les principes, aussi souvent qu'il le faudrait pour accroître en notre âme la lumière. Ce faisant, elle diminue en nous cette lumière et l'obscurcit, puisque entraînés par la perpétuelle descente des déductions nous nous éloignons de plus en plus des principes, seuls objets de l'intelligence qui nous donne la lumière (1). La science vraie et certaine n'est pas discursive ; elle consiste en une intuition simple de la vérité (2). Il n'y a donc pas lieu de faire aux argumentations une place aussi large qu'on le fait d'ordinaire. On peut en user, mais sobrement et avec modération.

Nous laisserons donc résolument de côté le syllogisme ; nous nous souviendrons que le syllogisme tire son origine de l'enseignement des sophistes. Ces derniers, moins soucieux de la vérité que de la gloire et de la faveur du public, s'en servaient pour imposer à leurs auditeurs n'importe quelle proposition. Des sophistes, le syllogisme passa aux mains des hérétiques qui recueillirent cet héritage néfaste, et voilà que nous admettons d'un cœur tranquille que de ces derniers l'usage en soit venu jusqu'à nous. Se peut-il que nous qui ne cherchons qu'à découvrir et à faire connaître la vérité, nous usions d'une méthode dont le vrai but n'est pas la vérité, mais la victoire ? Repoussons résolument cette méthode, et efforçons-nous, non pas d'embarrasser et de réduire nos lecteurs au silence, mais de faire resplendir à leurs yeux la pure lumière de la vérité.

(1) *Loc. cit.*, p. 280.

(2) « Cum ergo vera legitimaque scientia non discursus sit, sed simplex quidam veritatis intuitus.. » *Ibid.*, p. 284.

Gibieuf s'engage donc à prendre une attitude différente de celle des philosophes de l'École, et dès les premières lignes de son exposé on éprouve en effet l'impression d'être transporté bien loin de saint Thomas. C'est de Bérulle tout entier que l'on retrouve dans le *De libertate*, mais mis en ordre et logiquement distribué. L'auteur fait mieux que tenir sa promesse. Il avait promis qu'il s'abstiendrait le plus possible de dialectique scolastique, et nous le voyons, suivant en cela l'exemple de son supérieur, procéder, en guise de démonstrations, à une série d'hymnes ou d'élévations vers la grandeur de Dieu. Les attributs divins posés d'après leur ordre d'implication successive développent à nos yeux les conséquences qu'ils contiennent relativement à la nature de la liberté. Et cet exposé, interrompu seulement par des méditations et des prières, se déroule à partir des principes posés par le fondateur de l'Oratoire et dans le même esprit de profonde mysticité qui par delà la philosophie de l'École avait conduit de Bérulle vers saint Augustin et le néo-platonisme.

Dieu est libre et souverainement libre, et s'il existe quelque chose de plus libre que la souveraine liberté, on doit dire de Dieu qu'il est cela. Il l'est, parce qu'il n'est contenu dans aucune limite ni de lieu ni de nature, et qu'il remplit tout de son essence infinie. Dieu est tout ce qui existe ou peut exister ; mieux encore, il surpasse infiniment tout le réel ou le possible. Il est libre parce qu'aucun lieu ne peut le contenir, aucune créature s'opposer à lui ou l'arrêter, le déterminer ou le mouvoir, aucune image et aucun concept l'exprimer. Dieu est auteur de toutes choses et il serait faux de ne pas le considérer comme supérieur aux effets qu'il produit. Dieu n'a d'autre rapport avec ce qui existe hors de lui-même que d'en être l'auteur et le dispensateur. Hors l'acte par lequel sa puissance communique à toutes choses leur être, il est sans rapport avec elles ; et encore doit-on remarquer que ce rapport ne s'établit pas entre la

puissance divine et les choses, mais entre les choses et la puissance qui les crée. D'un mot, lorsqu'on a dit que tout est créé par Dieu, on a énoncé la seule relation possible entre la créature et le créateur (1). Ainsi dès le moment où Gibieuf pose la définition de la liberté, il exclut par avance, en niant que Dieu puisse jamais chercher quoi que ce soit hors de lui-même, la possibilité de toute finalité.

Dès lors tout attribut divin qui nous fera mieux sentir l'immensité et l'infinité de Dieu nous fera mieux apercevoir la nature de sa liberté. Immense et infini, comprenant virtuellement en soi toutes les créatures, Dieu est par conséquent affranchi de toute sujétion. On ne dépend pas de ce que l'on domine, et celui qui ne dépend de rien possède évidemment la parfaite liberté (2). De même toutes les créatures sans exception sont changeantes : Dieu seul est immuable et indépendant. Et il est immuable parce qu'indépendant. Soustrait à l'influence des créatures ; ne subissant nul changement puisque rien ne peut agir sur lui ni le mouvoir, Dieu se trouve immuable par le fait même de son infinie supériorité à l'égard de toutes choses. C'est dire que son immutabilité entraîne nécessairement sa liberté (3).

Mais parmi tous les attributs divins il en est un qui, mieux que tous les autres, peut nous faire découvrir ce qu'est la liberté divine parce qu'il est comme la racine même de cette liberté : c'est l'unité et la simplicité de Dieu. Toutes les créatures sont en une certaine mesure composées, et toutes à ce titre sont soumises à quelque nécessité, c'est-à-dire, si Dieu ne les préserve, à la corruption et à la ruine. Dieu au contraire est absolument un,

(1) « Certe Deus extra se nihil respicit operando et largiendo : nec ullus ei respectus ad extra, aliter quam suae communicatione virtutis, inesse potest : et illa quoque absoluta censenda, nec ipsa ad res, sed res ad ipsam referri. » *Op. cit.*, II, 1, 1, p. 289.

(2) *Op. cit.*, II, 1, 4, p. 291.

(3) *Ibid.*, 5, p. 291-292.

Mieux encore il est l'Un lui-même : Un, dans lequel se concilient merveilleusement tous les contraires ; Un, dans lequel non seulement on ne rencontre pas de division, mais pas même une ombre si légère soit-elle de division, et que l'on ne saurait enfin supposer soumis à quoi que ce soit. Dieu, parce qu'il est l'Un, est donc la souveraine et parfaite liberté (1).

Sur ce point Gibieuf ne fait donc que reprendre en la précisant la position adoptée par le cardinal de Bérulle : l'attribut divin par excellence est l'unité, et de cet attribut découlent tous les autres, notamment la fécondité et la liberté. Nous avons dit en effet que Dieu est libre parce qu'il est infiniment supérieur à toutes choses et que la surabondance de son essence le soustrait à toute dépendance. Si nous voulons caractériser d'un mot la nature de cette liberté nous dirons que Dieu est libre en raison de son Amplitude. Or cette Amplitude ne se rencontre que dans l'Un auquel elle est étroitement liée, l'Amplitude et l'Un s'impliquant réciproquement. Les autres noms que l'on peut employer pour caractériser la liberté, en nient simplement ce qui lui est contradictoire : la mutabilité, la limitation, l'inhérence, la dépendance, la composition, la multiplicité. L'Amplitude au contraire semble la caractériser en elle-même et dans son essence propre ; elle détermine ce qu'elle est, et non pas simplement ce qu'elle n'est pas. Or cette Amplitude trouve son fondement dans l'Unité et c'est de l'Unité qu'elle tire son origine. Plus une chose est ample, moins elle comporte de puissance et plus aussi elle se rapproche de l'acte pur. En effet la puissance passive, c'est-à-dire la matière physique ou

(1) « Deus autem plane unus est, imo Unum ipsum est, et tale Unum in quo illa mirifice consentiunt quae in seipsis contraria sunt : Unum omnem omnino vel tenuem divisionis umbram eliminans, quod proinde cuiquam subijci omnino repugnat; quae est summa et perfecta libertas. » *Ibid.*, 3, p. 291.

métaphysique, n'allant jamais sans quelque imperfection, ou sans quelque négation d'une plus complète perfection constitue toujours une contraction et une limitation. L'acte au contraire est dilatation et extension. Ce qui ne comporte aucun mélange de puissance, mais est acte pur, doit nécessairement se développer avec une amplitude infinie ; il doit dans son Unité être tout, être à la fois l'Un et le Tout et le souverain bien, puisqu'il enferme tous les biens virtuellement et éminemment ainsi que l'Un les comprend. Or, être l'Amplitude et être le Tout ne font qu'un, donc Dieu qui est l'Un, possède du fait de son unité la souveraine et parfaite liberté.

Ainsi, balbutiant de la divine liberté comme des hommes peuvent le faire, nous alléguons la toute-puissance, l'omniscience, l'immutabilité, l'indépendance, la sainteté, l'infinité, comme autant d'arguments à posteriori et de propriétés réciproques qui supposent la liberté. Mais l'Amplitude nous apparaît comme constituant la liberté formellement et en elle-même ; et l'Unité du souverain bien nous apparaît enfin comme le fondement prochain et l'origine de l'Amplitude. C'est donc en fin de compte dans l'unité que se trouve le fondement et l'origine de la liberté (1).

(1) « Unitas denique (indicat libertatem); quia libertas nihil est nisi Amplitudo, quam ubique sectantur insani amatores saeculi, ac nullibi nisi in Uno reperiunt; quia inquam, libertas nihil est nisi Amplitudo quae in Unitate, in qua Unitas, quae Unitati conjunctissima. Et reliqua quidem nomina, remouent a libertate quae illi repugnant : mutabilitatem, limitationem, inhaerentiam, admirationem, dependentiam, compositionem, ac multiplicitem. Amplitudo autem significare aliquo modo videtur id quod ipsa est. At Amplitudo illa in Unitate fundamentum habet, et ab unitate ducit originem... Sic ergo de divina libertate balbutientes hominum more asserimus Omnipotentiam, Omniscientiam, Immutabilitatem, independentiam, Sanctitatem, Infinitatem, et caeteras plerasque super-excellentissimas divinae majestatis perfectiones, quasi quaedam argumenta a posteriori et proprietates reciprocas, divinam indicare libertatem : Amplitudinem autem summi Boni, esse ipsam forma-

Jusqu'ici, sauf quelques précisions dans l'analyse, nous ne voyons pas que la pensée de Gibieuf ait rien ajouté à la doctrine enseignée par le cardinal de Bérulle. Mais un problème nouveau, et que le fondateur de l'Oratoire n'avait pas expressément discuté, va déterminer Gibieuf à pousser plus loin la recherche. Ce problème nouveau joue dans sa doctrine le rôle que joue dans celle de Descartes la physique des causes efficientes, et de l'affirmation de l'infinité de Dieu déduite de son unité, conduira le théologien au rejet de toute finalité. Le livre de Gibieuf en effet est un livre de combat. C'est l'œuvre par laquelle l'Oratoire prend position dans la lutte déjà engagée sur la doctrine de la grâce. Par ses lignes générales et par ses moindres détails le *De libertate* révèle la préoccupation constante de poursuivre et d'écraser un dangereux adversaire : le Molinisme. C'est pour atteindre plus sûrement ce but que Gibieuf relie à la conception de la nature divine qu'il tient du cardinal de Bérulle la solution du problème de la liberté humaine qu'il entend opposer à celle de Molina. Sans entrer dès à présent dans les détails d'une doctrine sur laquelle nous aurons à revenir, nous devons rappeler brièvement en quoi consiste l'essentiel du molinisme.

Cette doctrine était née du souci de concilier la liberté de l'homme et la prédestination divine. Selon les partisans du molinisme, ou, comme le dit plus volontiers Gibieuf, de la « science moyenne », Dieu peut vouloir d'une volonté absolue et efficace, et sans que nulle atteinte soit cependant portée à la liberté humaine, que certains actes volontaires soient accomplis par nous. Mais cela tient à ce qu'avant de porter son décret, Dieu sait en quelles circonstances l'homme sera disposé à accomplir librement ces

liter libertatem ; Unitatem tandem ejusdem summi et primi Boni esse illius fundamentum proximum et originem. » *Op. cit.*, II, 1, 14, p. 297-298.

actes. C'est seulement après avoir prévu que l'homme dans certaines conditions et à un certain moment acceptera l'impulsion divine et correspondra à la grâce, que Dieu se décide à décréter l'acte qu'il veut que nous accomplissions. Or, si nous laissons de côté tout ce que cette conception de la grâce entraîne en ce qui concerne la liberté humaine, il est aisé de voir qu'elle implique une certaine conception de la liberté divine, et c'est précisément cette conception dont Gibieuf a voulu se débarrasser. De même que Descartes pour rejeter les causes finales croit devoir supprimer jusqu'en Dieu même toute ombre de finalité, de même Gibieuf croit devoir remonter jusqu'à la liberté divine pour supprimer radicalement et comme tarir dans sa source même la doctrine de Molina.

Quel est donc ce Dieu singulier qu'imaginent les partisans de la science moyenne ? Et quelle étrange conception se fait-on de sa puissance ? Si quelque homme entreprend de construire une tour, il devra évidemment évaluer quels en seront les frais et voir s'il sera en état d'y subvenir. De même si un roi veut entrer en guerre contre quelque autre roi, il se demande si ses dix mille hommes lui permettront de soutenir le choc des vingt mille qu'on lui opposera. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que cet homme et ce roi ne sont pas tout-puissants ? S'ils possédaient, l'un des richesses inépuisables, l'autre une puissance infinie, seraient-ils à ce point préoccupés de prévoir ? Confiant dans leurs forces ils entreprendraient tranquillement leur œuvre sans se livrer d'abord à un si diligent examen. Or c'est à cette prudence tout humaine et à cette soucieuse inquiétude que les partisans de la science moyenne voudraient astreindre Dieu. On parle de lui comme s'il n'était pas tout-puissant et pouvait se heurter à quelque obstacle dans l'accomplissement de ses desseins ; on semble craindre que Dieu réussisse mal dans l'entreprise difficile d'incliner où il le veut la volonté humaine en sauvegar-

dant notre liberté ; on admet en fin de compte que quelque chose dépasse son pouvoir et qu'il n'est pas véritablement tout-puissant (1).

C'est donc bien à tort que l'on se croit obligé de supposer en Dieu cette réflexion diligente et cet examen qui précéderait ses actions ; c'est en parler comme d'un homme et non comme du vrai Dieu. En quelque état que Dieu nous trouve il peut obtenir de nous le consentement à sa grâce, soit qu'il nous laisse dans le même état et incline notre volonté, soit qu'il nous fasse passer instantanément à un état plus parfait. Dans ces diverses opérations Dieu n'use pas d'une autre science que celle par laquelle il se comprend soi-même et par laquelle il comprend la créature dans sa propre toute-puissance ; et ceux qui l'obligent à étudier les replis du cœur humain à s'astreindre à la considération de telles ou telles circonstances, veulent soumettre sa toute-puissance à la condition de la faiblesse humaine, comme si Dieu lui-même devait compter ses ressources avant d'entreprendre une guerre ou la construction de sa tour. Mais qui donc sommes-nous pour prétendre ainsi limiter le pouvoir de Dieu ? A qui le croyons-nous donc semblable ? Est-il dépendant comme la créature pour que nous prétendions le contraindre à raisonner comme les enfants des hommes, à discuter, à chercher par quels moyens il pourra réaliser sa volonté ? Ne parlons pas de lui comme s'il nous avait fait participer à ses conseils (2). Qui de nous peut pénétrer sa science ? Auquel

(1) *Op. cit.*, I, 23, 7.

(2) « Quis enim adjuvit spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit et ostendit illi ? Cum quo iniit consilium, et instruxit eum et docuit eum semitam justitiae, et erudivit eum scientia et viam prudentiae ostendit illi ? » *Op. cit.*, I, 23, 9. Cf. Descartes : « et entrant en une présomption impertinente, on veut être du conseil de Dieu, et prendre avec lui la charge de conduire le monde... » à Elisabeth, 15 septembre 1645, IV, 292. Cf. également *Princ. phil.*, I, 28.

d'entre nous a-t-il découvert les voies de sa sagesse ? Inclignons-nous devant lui sans chercher à le comprendre, car nous l'abaisserions à notre condition d'homme : jugeons plus dignement de Dieu et respectons sa volonté toute-puissante qui ne s'astreint à aucune délibération et ne se soumet à aucune fin (1).

En déclarant que l'action de Dieu est indépendante de toute poursuite des causes finales Gibieuf rend donc impossible la doctrine de Molina. Or il n'a pas de peine à trouver un fondement légitime de cette thèse dans la définition qu'il a posée d'abord de la liberté. Rappelons cette définition. La liberté consiste dans une Amplitude qui se fonde elle-même dans l'Unité. Cela est immensément libre qui possède la souveraine immensité et n'est circonscrit par aucune limite. Or nous savons que Dieu est cette souveraine immensité, et que puisqu'il est tout il ne saurait en agissant sortir de lui-même ; nous savons en un mot qu'il ne dépend d'aucun principe et n'est soumis à aucune fin. Dieu dans son action n'obéit qu'à l'appel de sa propre bonté. En effet l'action découle de l'être, et si cette action exempte de toute limite et de toute sujétion est celle d'une essence infinie qui se répand et se communique sans s'épuiser, elle se trouve être, par définition, la souveraine liberté. La liberté de Dieu est donc comme une effusion et une communication de soi-même. Or, que dans une telle action Dieu ne soit ni contraint, ni même incliné par une fin, c'est l'évidence même. Il suffit, pour le reconnaître, de prendre garde à la distinction que l'on doit toujours maintenir entre Dieu et les œuvres de Dieu.

Dieu est le principe et la fin de ses œuvres qui sont les créatures, mais il ne saurait l'être à l'égard de lui-même, Dieu n'est pas son propre principe : il n'a pas de principe ; il n'est pas non plus à proprement parler sa fin, car le

(1) *Op. cit.*, I, 23, 9.

principe et la fin d'une chose se confondent, en raison de cette règle que tout retourne spontanément vers son principe (1). A bien plus forte raison les créatures finies ne sauraient-elles jouer à l'égard de Dieu le rôle de fins, et il importe de ne pas se représenter le créateur comme tenant des conseils, des délibérations, ni même rien qui puisse y ressembler. Dieu n'a pas de fins qu'il se propose et vers lesquelles il tende, ou pour la réalisation desquelles il doive combiner tels ou tels moyens. Le monde visible n'a donc pas été choisi par Dieu après une délibération du genre de celles qu'on lui prête généralement, ni d'ailleurs après aucune autre. Par le seul fait de son existence, par la seule surabondance de son essence et de sa bonté Dieu agit comme le riche laisse tomber ses trésors. Il n'agit donc pas les yeux fixes sur une fin et ne poursuit pas un but qui lui serait comme extérieur; ce sont au contraire les créatures sorties de lui comme de leur principe qui tendent nécessairement à revenir vers lui comme vers leur fin (2).

Pour établir définitivement cette conception hardie de

(1) Cette conception est encore empruntée au cardinal de Bérulle, qui l'emprunte lui-même à Plotin.

(2) « Quod autem a fine ad agendum non determinetur nec impellatur ultro agnoscent quicumque adverterint, quid sit differentiae inter Deum et Dei opera : videbuntque Deum et principium et finem esse operibus suis; at non sibi. Neque enim vel consultat, vel quasi consultat, quibus mediis ad finem perveniat; necque finem ullum intendit sibi, seu ad quem ipse se referat, et ad cuius assecutionem mediis quibusdam opus habeat; nec tali vel intentioni vel deliberationi acceptum referre debemus mundum hunc adspectabilem, aut etiam invisibilem et Angelicum, quasi ipse inde auctior cumulatiorve ad seipsum rediturus esset, aut aliquid emolumenti et splendoris reportaturus. » *Op. cit.*, II, 4, 4, p. 316. Voici comment, dans le sommaire qui précède ce chapitre, Gibieuf résume lui-même sa pensée sur ce point : « Deus non movetur ad agendum, a Fine; etiam Seipso. Deus non processit ad creandum mundum ex consultatione et electione. » *Loc. cit.*, sommaire IV.

la liberté divine, Gibieuf doit enfin la placer sous le patronage de théologiens dont l'autorité soit incontestable ainsi que le titre de son ouvrage en a pris l'engagement. Or sur ce point et malgré des efforts d'ingéniosité très méritoires, Gibieuf, en fin de compte, reste court. Si l'on veut bien laisser de côté les trois chapitres qu'il emploie à démontrer que sa théorie revient exactement à celle de saint Thomas, point sur lequel personne ne le croira (1), il ne trouve naturellement pour garantir sa conception de la liberté divine que les philosophes dont elle est issue, c'est-à-dire le Pseudo-Denys ou même Proclus et Jamblique. Gibieuf en prend d'ailleurs son parti, et encouragé en ce point par l'exemple du cardinal de Bérulle aussi bien que par celui de saint Augustin, c'est décidément sous le patronage des néo-platoniciens qu'il se place (2). Le Pseudo-Denys semble d'ailleurs avoir été son auteur préféré, et Gibieuf s'attache à démontrer que le vieux théologien qui avait été pour saint Thomas une autorité, n'a pas au fond soutenu d'autre doctrine que celle qu'il enseigne lui-même. Les transcriptions données par cet auteur de la comparaison platonicienne entre le Bien et le Soleil semblent surtout l'avoir séduit, et il y insiste à plusieurs reprises. De même que le Soleil qui nous éclaire ne nous envoie pas sa lumière à la suite d'un raisonnement et

(1) Voir l'analyse précédente de la doctrine des deux *Sommes*, c. II.

(2) « Haec Dei libertas in processionibus temporalibus, ultimo confirmatur, insignioribus quibusdam testimoniis Scripturae, D. Dionysii et Platoniorum. » *Op. cit.*, II, 8, tit. Il n'y a pas à tenir compte des témoignages empruntés à l'Écriture; il n'était pas de doctrine à cette époque qui n'en fût amplement munie. Quant aux textes de Proclus et de Jamblique allégués par Gibieuf ils sont assez éloignés de soutenir la doctrine qu'ils doivent légitimer. C'est par un artifice de dialectique que Gibieuf les y ramène. On doit en dire autant des textes du Pseudo-Denys, ainsi que l'on pourra s'en rendre compte par celui d'entre eux que nous citerons plus loin.

d'une élection, et que par le seul fait qu'il est, il illumine tout ce qui peut percevoir la lumière; de même le Bien en soi qui est au Soleil ce qu'un sublime archétype est à son obscure image, répand par le seul fait de son existence, les rayons de son universelle bonté et les fait tomber sur toute chose. Sans doute ce n'est pas là absolument ce que soutient Gibieuf, et il y a quelque différence entre dire de Dieu qu'il répand sa bonté sans délibération ni élection, et dire qu'il crée toutes choses sans délibération ni élection (1). Mais Gibieuf n'y regarde pas de si près, et puisque sa soif d'autorités est telle qu'il va jusqu'à se couvrir de celle de saint Thomas, on conçoit qu'il se trouve assez à l'aise avec les néo-platoniciens chez lesquels il rencontre du moins des comparaisons et des expressions semblables aux siennes. Souvent d'ailleurs par des sollicitations habiles, il parvient à leur faire rendre le sens qu'il prétend y découvrir. En réalité, Gibieuf leur doit surtout son point de départ; le détail de la déduction par laquelle il en fait sortir le rejet des causes finales est bien de lui (2).

Ainsi nous nous trouvons en présence d'une conception

(1) « Declarat hanc veritatem (scil. : Deum non moveri ad agendum a fine) Divus Dionysius allato Solis exemplo; ut sol noster inquit cap. 4 de div. nom. in principio) non ex ratiocinatione aut electione, sed eo ipso quod est, illuminat omnia quae lumen ejus percipere possunt, secundum propriam cujusque rationem: sic et Bonum ipsum, quod supra Solem est sicut supra obscuram imaginem excellens archetypum, ipsa sua existentia omnibus quae sunt, radios universae Bonitatis immittit. » *Op. cit.*, II, 4, 5, p. 317. Cf. d'autres citations de Denys dans le même sens, II, 8, 8, pp. 338-339. Cf. MIGNÉ, *Patr. grec.* tome III, col. 693, 698-699, 822 et 823. Pour l'interprétation scolastique de ces textes; voir SAINT THOMAS, *De veritate*, 23, 1, ad 1^a.

(2) Voici comment Gibieuf extrait de la comparaison du Pseudo-Denys sa propre doctrine: « Secundo simile est, quod sicut sol non deliberat nec eligit, sed ipsa sua bonitate et existentia, puta hoc ipso quod est, in id incumbit: ita Deus non consultat etiam secum, sed in abundantia superinfinitae bonitatis, ad extra sese diffundit, nolens solus divitiarum suarum possessor esse. » *Op. cit.*, II, 4, 5, p. 317.

de l'essence divine bien différente de celle de saint Thomas et dont commencent à sortir certaines conséquences d'ordre métaphysique dont il est impossible de ne pas apercevoir la nouveauté. Malgré les efforts de Gibieuf pour atténuer ce désaccord, il subsiste tout entier. Sans doute, Gibieuf prouve bien que pour saint Thomas comme pour lui-même Dieu ne saurait se proposer des fins qui soient extérieures à son essence, que par conséquent la volonté de Dieu ne dépend pas d'une fin étrangère qui viendrait la limiter comme du dehors. Cela c'est le fond commun et d'ailleurs purement négatif sur lequel les théologiens catholiques sont nécessairement d'accord. Mais Gibieuf va plus loin ; il supprime en Dieu toute ombre de délibération et d'élection ; il nie que Dieu poursuive aucune espèce de fin, pas même sa propre bonté. Il existe donc une irréductible opposition entre les deux doctrines et cette opposition, assez sensible pour que Descartes se soit reconnu en Gibieuf alors qu'il ne se reconnaissait pas en saint Thomas, s'explique par une différence profonde entre l'esprit qui animait la théologie du cardinal de Bérulle et l'esprit qui animait celle de saint Thomas.

Les deux théologiens partent de l'unité fondamentale de la nature divine, mais en présence de cette unité leur attitude diffère sensiblement. Nous connaissons déjà celle de saint Thomas. Il sait bien que la réalité divine nous dépasse infiniment et déborde de toutes parts notre entendement fini. Il sait qu'en conséquence toutes les tentatives du théologien pour la comprendre et l'expliquer parfaitement aboutiraient à un échec. Aucun nom ne signifie adéquatement la nature divine qui comprend tout dans son indivisible unité, et pourtant, dans cette parfaite unité de Dieu, saint Thomas n'hésite pas à porter l'analyse. Si Dieu en effet est infiniment au-dessus de nous, il n'en est pas moins vrai que nous avons conservé de la création un caractère divin et comme une ressemblance avec le créateur.

Si donc il est illégitime de conclure de l'homme à Dieu, il est également illégitime de nier toute analogie entre l'homme et Dieu; ce que nous disons du créateur, les noms que nous lui attribuons *analogice dicuntur secundum analogiam creaturarum ad ipsum* (1). Les termes dont nous usons, s'ils sont impuissants à caractériser Dieu en lui-même, peuvent cependant nous en donner une certaine connaissance dont nous nous contenterons ici-bas. Bien mieux, si nous savons user de notre langage et le dépouiller de sa signification nécessairement restreinte parce que proportionnée à la créature, nous pourrions caractériser Dieu par certains mots pris au sens propre et non pas métaphoriquement (2). Ainsi, même lorsque saint Thomas marque la distance qui sépare l'homme du créateur, il conserve cependant le souci de ne pas placer Dieu si haut qu'il échappe totalement à nos prises.

Toute différente est l'attitude de Gibieuf. On sent chez lui, comme chez le cardinal de Bérulle, un souci constant d'exalter Dieu, de le surélever, une sorte d'ardeur à le reculer aussi loin que possible dans l'infini. Gibieuf semble glacé par la tranquillité des exposés scolastiques et la calme précision de leurs analyses. Il ne faut plus parler de Dieu comme d'un objet de connaissance. Dieu est alors considéré comme étant la plénitude de toute réalité, et tout ce qu'on en peut dire est qu'il nous apparaît comme une source infinie d'être, de vérité et de bonté dans laquelle nos faibles esprits sont aveuglés, perdus, anéantis. C'est pourquoi Gibieuf élève son style à la hauteur de son enthousiasme. Les superlatifs et les majuscules ont dans son œuvre la valeur d'une véritable méthode. Là où saint Thomas déclare tranquillement que *in Deo est liberum arbitrium* ou que *Deo liberum arbitrium habere competit* (3),

(1) SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I, 13, 5.

(2) *Ibid.*, I, 13, 3.

(3) *Cont. gent.*, I, 88.

Gibieuf entonne un hymne à la divine liberté : *Liber est Deus, immo liberrimus, et si quid liberrimo liberius esse potest* (1) ! Il n'a pas assez de mots, ni d'assez longs, ni d'assez élevés pour célébrer la grandeur de Dieu ; et bien loin de penser avec saint Thomas que certains noms conviennent en propre au Créateur, quant à la réalité positive qu'ils signifient, Gibieuf juge que ceux qui l'exaltent le plus sont encore bien loin d'en exprimer les perfections. Dites que Dieu est l'Un, l'Universel, le Tout, vous n'en approchez point ; de tels mots vous laissent aussi loin que possible de sa véritable nature (2).

Et ne croyons pas qu'il s'agisse ici d'une simple querelle de mots. Sous le refus d'employer les mêmes formules on aperçoit aisément des tendances fondamentales divergentes. Ce qui anime la nouvelle théologie, c'est le souci de faire sentir à l'homme, en même temps que son étroite dépendance par rapport à Dieu, toute la distance qui l'en sépare. Il faut rappeler à la créature qu'entre le fini et l'infini, ou, comme dit Gibieuf, le superinfini qu'est Dieu, il y a une irréductible différence de nature et que cette différence doit demeurer présente à sa pensée lorsqu'elle veut parler digne-ment de son créateur. Le péril constant auquel on se trouve exposé lorsqu'on applique à Dieu la méthode de l'analogie, c'est de tomber dans l'anthropomorphisme ; or il importe extrêmement à celui qui veut se faire une juste idée de ce qu'est la grâce divine de débarrasser de tout anthropomorphisme la conception qu'il se fait de la nature de Dieu. C'est à quoi Gibieuf s'efforce de son mieux et c'est aussi, malgré qu'il en ait, ce qui l'oppose irréductiblement à saint Thomas. Saint Thomas part de l'homme et, en passant à l'infini arrive à

(1) *Op. cit.*, II, 1, 1, p. 289.

(2) « Nomina negativa supponunt positiva : cujusmodi sunt in Deo, Unum et Universale, sive Omne, quamquam et illa quam longissima a Deo absint. » *Op. cit.*, II, 1, 14, p. 298.

Dieu ; Gibieuf part de Dieu et en limitant et morcelant l'infini descend jusqu'à l'homme. De cette différence d'esprit et de méthode résulte leur opposition dans les conclusions. Pour l'École en effet l'entendement et la volonté sont en l'homme des qualités et des perfections. C'est la supériorité de l'homme sur les autres créatures que d'avoir un entendement qui s'élève à l'universel, une volonté libre, que d'agir en se proposant des fins et en combinant les moyens convenables pour les réaliser. Saint Thomas croit donc honorer Dieu en lui attribuant quelque perfection analogue à l'entendement, à la volonté, et en le proposant lui-même comme fin à sa propre activité. Puisque la délibération et l'élection sont en l'homme des qualités et des perfections on les attribuera à Dieu en les portant simplement à l'infini. Pour Gibieuf au contraire puisque l'entendement et la volonté sont distincts chez l'homme et s'y limitent réciproquement, c'est qu'ils ne sauraient être attribués à Dieu (1). Puisque nous agissons par délibération et par élection, c'est que rien de tel ne se rencontre dans l'essence infinie de notre créateur. Toutes ces perfections de la créature s'évanouissent en rentrant dans l'immensité de l'Un.

Ainsi l'opposition entre la doctrine de Gibieuf et celle de saint Thomas est très sensible ; sa ressemblance avec celle de Descartes ne l'est pas moins. Ce n'est pas qu'il n'y ait entre elles de réelles différences. La première et la plus notable consiste en ce que nous ne rencontrons pas chez Gibieuf la conception d'un Dieu créateur des vérités éternelles. Il fallait Descartes et la préoccupation qu'il eut de se délivrer des discussions de l'École au sujet de l'infini pour que cette doctrine se trouvât déduite de la conception néo-platonicienne de l'Un. De plus il est incontestable que la déduction de Descartes se présente avec

(1) Cf. sur ce point, pp. 233-235.

un équilibre et une rigueur où celle de Gibieuf n'atteint pas. De l'affirmation du Dieu Un, découle chez Descartes l'indistinction de sa volonté et de son entendement, d'où suivent en fin de compte la création des vérités éternelles d'une part, et, d'autre part, le rejet de la finalité. La voie suivie par Gibieuf est moins directe et moins régulière. Il part de la définition de la liberté par l'amplitude et cherche la racine de cette amplitude dans l'unité, puis il redescend à l'amplitude pour en conclure l'indépendance absolue et l'absence de toute limite. De cette indépendance absolue il résulte que Dieu n'a ni principe ni fin, et de ce fait que Dieu ne poursuit pas de fins, Gibieuf conclut en dernière analyse qu'il ne procède pas par délibération et par élection, c'est-à-dire par entendement et par volonté. Ainsi c'est indirectement et en passant par l'amplitude divine que Gibieuf relie l'Unité absolue de Dieu au rejet de la finalité. Les différences sont donc réelles; mais les ressemblances l'emportent de beaucoup sur les différences. Chez Gibieuf comme chez Descartes nous découvrons le même souci de séparer avec netteté les domaines de l'infini et du fini; chez tous deux nous rencontrons le même refus de conclure de l'homme à Dieu. Aux yeux de Gibieuf comme à ceux de Descartes, Dieu est avant tout un pouvoir infini de production d'où découlent tout bien et toute existence; comme Descartes il refuse d'y reconnaître même une ombre, si légère soit-elle, de distinction, et d'en rompre la parfaite unité en y introduisant des inclinations, des raisonnements, des délibérations et des élections; comme lui enfin il place à l'origine du monde un pouvoir créateur dont l'activité se déploie tout entière dans l'ordre de la cause efficiente et nullement dans celui de la finalité. En face de telles similitudes il est bien difficile d'admettre que cette rencontre soit l'œuvre du hasard, et, en tout état de cause, il serait illégitime de la déclarer fortuite sans avoir rapproché les

circonstances dans lesquelles ces deux doctrines se constituèrent. Peut-être, en les envisageant de ce biais, découvrirons-nous quelque explication des ressemblances singulières que nous y avons relevées.

Il convient d'éliminer d'abord toute hypothèse d'une influence directe du livre de Gibieuf sur la pensée de Descartes en ce qui concerne la doctrine de la liberté divine. Une telle supposition est chronologiquement impossible. C'est seulement à la fin de sa controverse avec Mersenne sur ce point que par un renseignement de son correspondant, Descartes apprend la parenté de ses idées avec celles de Gibieuf et, dans l'exposé sommaire que Mersenne lui en fait, reconnaît « tout à fait » ses propres opinions. C'est pour Descartes la plus agréable des surprises ; mais c'est une surprise. Il ignorait même que Gibieuf eût fait imprimer quelque chose et il se propose de lire au plus vite son livre. D'autre part, Descartes est très convaincu qu'il apporte sur la nature de la liberté divine une opinion entièrement nouvelle, mais dès cette époque la conviction qu'il en a lui cause moins de joie que d'inquiétude. Aussi le voyons-nous exprimer à Mersenne, le plaisir qu'il éprouve à ne plus se sentir isolé dans une position périlleuse (1). Plusieurs mois après cependant, Mersenne n'étant plus à Paris, Descartes n'a pas encore pu se procurer le *De libertate* (2) et ce sera seulement au cours de l'année suivante que Descartes ayant enfin reçu le livre de Gibieuf en lira d'ailleurs

(1) « Pour ce qui touche la liberté de Dieu, je suis tout à fait de l'opinion que vous me mandez avoir été expliquée par le P. Gibieuf. Je n'avais point su qu'il eût fait imprimer quelque chose, mais je tâcherai de faire venir son traité de Paris à la première commodité, afin de le voir, et je suis grandement aise que mes opinions suivent les siennes ; car cela m'assure au moins qu'elles ne sont pas si extravagantes qu'il n'y ait de très habiles hommes qui les soutiennent. » A Mersenne, 27 mai 1630, I, 153, 14-23.

(2) Au même, 4 nov. 1630, I, 174, 20-29.

rapidement, une partie et s'en déclarera très satisfait (1). Or à ce moment il y a déjà longtemps que Descartes a exposé ce qu'il pense de cette question dans les lettres à Mersenne que nous avons analysées. Ce n'est donc pas du livre de Gibieuf qu'il tient sa conception de la liberté de Dieu.

Les similitudes que nous avons relevées entre la doctrine de Descartes et celle de Gibieuf ne sont cependant pas inexplicables. On pourrait d'abord en fournir une première raison très générale que nous avons déjà signalée et qu'il importe de rappeler ici. Ces deux doctrines ont une origine commune qui est la théologie du cardinal de Bérulle. Descartes et Gibieuf élevés l'un et l'autre dans la philosophie et la théologie de l'École sont devenus l'un et l'autre les pénitents et les disciples du cardinal de Bérulle. Nous savons quelles furent les relations de Descartes et de son directeur de conscience; on ne doutera pas que celles qui unirent Gibieuf à son supérieur aient été également intimes. Par rapport à la doctrine du fondateur de l'Oratoire, l'un et l'autre sont des convertis, et c'est à elle qu'ils empruntent l'un et l'autre le point de départ de leurs spéculations métaphysiques. Les deux doctrines que nous avons rapprochées se ressemblent donc comme deux rameaux issus d'une souche commune, qui serait dans l'espèce, la doctrine néo-platonicienne de l'Un.

Mais on peut aller plus loin. Si Descartes ne tient pas sa conception de la liberté divine du *De libertate*, peut-être la tient-il de Gibieuf lui-même. L'hypothèse a du moins ce mérite d'être chronologiquement possible, et plus d'une raison nous incline à l'accepter. Ce n'est pas seulement de Bérulle que Descartes fréquenta pendant le séjour qu'il fit à Paris de 1626 à 1628, mais encore la

(1) Au même, oct. 1631, I, 219-220.

plupart des Pères que le cardinal avait groupés à l'Oratoire de la rue Saint-Honoré et qui vivaient soumis à sa direction. Le témoignage de Baillet sur ce point est en accord parfait avec ce que la correspondance de Descartes nous révèle : le philosophe noua, pendant son séjour à Paris, des relations suivies avec les principaux parmi les Pères de l'Oratoire. De Condren, de la Barde, de Sancy furent du nombre, mais il convient de réserver une place toute spéciale au Père Gibieuf, « également habile dans la philosophie et dans la théologie » et dont à ce titre la fréquentation devait lui être particulièrement agréable (1).

On peut supposer que Descartes assista plus d'une fois à ces récréations d'un genre tout spécial que le règlement de l'Oratoire accordait aux Pères après le repas : une promenade dans la cour et, pendant cette promenade, des entretiens philosophiques et théologiques auxquels tout le monde prenait part. Là se formait, sous la constante direction du cardinal de Bérulle, cet esprit dont tous les membres de la nouvelle congrégation étaient animés et qui constituait l'unité morale de l'Oratoire (2). Mais outre le témoignage de Baillet qui nous invite à penser que les relations de Descartes et de Gibieuf furent spécialement intimes, la tradition s'est conservée dans l'Oratoire que Gibieuf joua à l'égard du philosophe un rôle de conseiller et de modérateur. Le bon historien Edme Cloy-

(1) « Le P. Guillaume Gibieuf, docteur de Sorbonne, Prêtre de la congrégation de l'Oratoire, fut aussi l'un des principaux amis que fit M. Descartes durant les trois années de sa demeure à Paris. Ce Père était également habile dans la Philosophie et dans la Théologie. Mais il ne fut pas le seul de sa congrégation avec lequel M. Descartes contracta des habitudes. Celui-ci eut encore des liaisons assez particulières, avec le Père de la Barde, le Père de Sancy et le Père de Condren qui fut depuis le second général de la congrégation ; pour ne rien dire du cardinal de Bérulle qui conçut une affection et une estime toute particulière pour notre philosophe. » BAILLET, *op. cit.*, I, 139.

(2) HOUSSAYE, *le P. de Bérulle et l'Oratoire*, pp. 154-156.

seault, qui parle d'après ses souvenirs et ses « conversations avec les anciens », se fait l'écho de cette tradition. « Le fameux Descartes, nous dit-il du Père Gibieuf, souhaita beaucoup d'avoir sa connaissance et de lier amitié avec lui ; il lui rendit plusieurs visites et il le consulta souvent sur les nouveaux systèmes que la vivacité de son esprit lui fournissait touchant les matières de philosophie. Et l'on a obligation au Père Gibieuf de quantité de sentiments qu'il a supprimés, qui ne convenaient point avec les principes de la théologie et qui pouvaient paraître opposés aux règles de la foi (1). »

Mais nous avons mieux sur ce point. La correspondance de Descartes nous atteste non seulement qu'il fut en relations avec Gibieuf de 1626 à 1628, mais encore que ces relations furent assez intimes et surtout, point d'une importance capitale, qu'elles eurent un caractère philosophique. Dès 1629 en effet nous voyons Gibieuf intervenir auprès de Descartes pour le prier de faire appuyer par son père le P. de Sancy qui avait alors une affaire au parlement de Rennes. Le P. de Sancy, bien que lié avec Descartes estimait donc préférable de lui faire parvenir sa requête par l'entremise de Gibieuf qui sans doute en usait plus familièrement avec lui. Or, la réponse de Descartes est particulièrement significative. Après avoir remercié Gibieuf de s'être souvenu de lui, Descartes lui rappelle qu'il s'est engagé à corriger un petit traité de philosophie et même, pure formule de politesse d'ailleurs, d'y « ajouter la dernière main ». Il est donc certain que Gibieuf avait été le confident des projets philosophiques de Descartes et qu'il était au courant de ses premières *Méditations métaphysiques* (2).

(1) CLOYSEAUULT, *op. cit.*, I, 153.

(2) Par contre on a vu précédemment que Gibieuf n'avait pas parlé à Descartes du livre qu'il préparait. Le fait est étonnant, et il a d'ailleurs étonné Descartes lui-même. Nous ne voyons pour

Comment croire dès lors qu'avant de confier à l'Oratorien le dessein qu'il avait formé de construire un système, Descartes ne se soit pas entretenu avec lui de ce qu'il se promettait d'y introduire ? L'occasion était excellente pour lui de se mettre l'esprit en repos au sujet de l'orthodoxie de telle ou telle de ses pensées, et lui-même nous invite à supposer qu'il avait eu avec Gibieuf plus d'un entretien de ce genre puisque l'Oratorien avait finalement accepté de revoir son traité une fois qu'il serait terminé. Tous les témoignages concordent donc sur ce point que Descartes et Gibieuf furent en relations suivies de 1626 à 1628 et que la future métaphysique de Descartes fut l'un des principaux sujets de leurs entretiens. Ces bonnes relations ne s'arrêtèrent pas là et nous aurons occasion d'y revenir. Relevons simplement ici les traces les plus visibles qu'en a conservées la correspondance. Quelques mois plus tard, Descartes conseille à Ferrier de s'adresser à Gibieuf ou à de Sancy et de « les importuner » pour se faire garantir un logement au Louvre (1). Avant d'avoir lu le livre de Gibieuf il tient à lui faire savoir plus particulièrement qu'aux autres qu'il étudie « à quelque autre chose qu'à l'art de tirer les armes (2) ». Plus tard nous ayons la preuve qu'ils sont

l'expliquer que deux hypothèses. Ou bien Gibieuf a conçu l'idée de son livre et l'a réalisé entre la fin de 1628 et la fin de 1629, c'est-à-dire après le départ de Descartes, mais cela est très invraisemblable en raison de la dimension de l'ouvrage et de sa rédaction soignée. Ou bien il taisait à tout le monde son projet afin de ne pas donner l'éveil aux Jésuites qui n'auraient pas manqué de lui susciter des difficultés et peut-être en auraient empêché la publication en invoquant les décrets pontificaux qui mettaient fin à la dispute. Les Jésuites devaient essayer de le faire pour *l'Augustinus* ainsi que nous le verrons. Cette seconde supposition nous paraît tout à fait vraisemblable et semblera sans doute acceptable lorsqu'on aura vu (Cf. 2^e partie) le caractère d'acuité que la lutte avait pris, sur ce point).

(1) A Ferrier, 8 octobre 1629, I, 32-33.

(2) A Mersenne, 4 novembre 1630, I, 174.

d'accord sur les points les plus importants de la métaphysique (1), et Descartes obtiendra de Gibieuf qu'il s'emploie activement à patroner les *Méditations* (2). Enfin lorsqu'on l'attaque sur la question de la liberté divine c'est derrière l'autorité de Gibieuf qu'il se retranche, n'ayant rien écrit « qui ne s'accorde avec ce qu'il a mis dans son livre *De libertate* (3) ». Du côté de Gibieuf nous retrouvons le même bon vouloir et les mêmes preuves d'amitié. L'Oratorien prend en main la cause de Descartes ; il répand les *Méditations*, les défend et s'entremet pour les faire approuver par le corps des docteurs de théologie en Sorbonne (4). Mais aucun témoignage n'est plus instructif ni plus intéressant que ce premier billet de 1629 où se trouve établie la possibilité d'une influence philosophique de Gibieuf sur la pensée de Descartes en général et en particulier sur sa conception de la liberté de Dieu.

Cette influence dut être une confirmation et, sur certains points, une précision de l'influence qu'avait eue sur lui le cardinal de Bérulle ; elle fut sans doute réciproque et mériterait plutôt le nom de collaboration. Ce que l'on peut supposer avec une haute vraisemblance, c'est qu'ils élaborèrent en commun le programme d'une métaphysique nouvelle et d'une théodicée différente de celle de l'École. Méthode moins discursive que celle de la scolastique : plus préoccupée de s'élever constamment à l'intuition intellectuelle des principes ; persuadée que la vérité ne consiste pas dans la chaîne du discours mais dans une vue intuitive et qu'il n'y a de démonstration véritable que celle qui fait apercevoir la conclusion au

(1) A Mersenne, 31 mars 1638, II, 97. Au même, 27 mai 1638, II, 147.

(2) A Mersenne 30 septembre 1640, III, 184. Au même, 11 novembre 1640, III, 239-240.

(3) A Mersenne, 21 avril 1641, III, 360. Au même, 23 juin 1641, III, 385.

(4) A Mersenne, 23 juin 1641, III, 388. A de Launay, 22 juillet 1641, III, 419. A Gibieuf, 19 janvier 1642, III, 472.

sein même des principes. Théodicée fondée tout entière sur la considération de l'Infinité et de l'Unité de Dieu, soucieuse avant tout d'incliner l'homme devant l'incompréhensibilité de l'essence infinie et de n'introduire dans cette essence aucune ombre de division. Jusqu'à quel point, dans leurs entretiens, poussèrent-ils le développement de ces principes ? Quelles suggestions réciproques se proposèrent-ils en ce qui concerne la liberté divine ? Nous l'ignorons. Mais il reste un point parfaitement assuré. Pendant les trois années qui précèdent immédiatement celle où Descartes élaborait sa conception de la liberté divine, il fut en relations avec deux hommes auxquels il doit une conception générale de l'essence divine très différente par l'esprit de celle qu'il tenait de ses maîtres de la Flèche et dont sa doctrine de la liberté de Dieu devait sortir.

Nous pouvons donc placer dans la théologie néo-platonicienne restaurée par de Bérulle et Gibieuf la source de cette doctrine.

Quel sens en définitive devons-nous lui attribuer ? Il semblerait que deux interprétations différentes puissent historiquement se justifier. Dans une première hypothèse la conception cartésienne de la liberté divine serait conditionnée par ce qu'il y a de plus original et de plus personnel dans la pensée de Descartes : elle découlerait naturellement de la logique intérieure du système, et sans sortir des œuvres mêmes du philosophe on en découvrirait la nécessité. Il faudrait admettre dès lors que la physique une fois ébauchée dans l'esprit de Descartes, au moins quant à ses lignes générales et sa méthode, aurait servi de fil conducteur pour la constitution de la métaphysique. Dans cette hypothèse, la structure de sa philosophie en ce qui concerne la liberté de Dieu s'expliquerait par la nécessité de justifier métaphysiquement la physique des causes efficientes. Et en s'exprimant ainsi on ne dirait rien qui

soit contraire à la conception que Descartes se faisait de la science. On sait combien étroitement selon lui les vérités des sciences sont entrelacées, à quel point elles se supposent et se conditionnent réciproquement. Il est donc naturel de penser qu'ayant acquis en physique des certitudes mathématiques et des résultats incontestables Descartes ait voulu déterminer les propositions métaphysiques que ces vérités physiques supposaient vraies. Cette interprétation paraît en accord avec les désirs secrets que Descartes avouait lui-même, et nous avons vu combien le philosophe était préoccupé de relier les démonstrations de physique des *Principes* aux principes établis par les *Méditations métaphysiques*.

Mais en se plaçant à un autre point de vue, une origine toute différente pourrait être assignée à la conception cartésienne de la liberté de Dieu. Il s'agirait alors non plus de la considérer dans sa structure interne et sa dépendance par rapport au reste du système, mais dans ses relations avec un mouvement philosophique plus général qui, en l'enveloppant, l'expliquerait. Au moment où la pensée de Descartes se constitue et depuis quelque temps déjà, le courant néo-platonicien que l'on peut suivre à travers toute la philosophie médiévale (1) s'est infiltré dans nombre de milieux théologiques ; un peu partout autour du philosophe on peut en retrouver la trace et en suivre les progrès. Dans ce mouvement intellectuel général on distingue cependant certains centres de propagation particulièrement actifs et intéressants ; de ce nombre est l'Oratoire. Son fondateur, le cardinal de Bérulle, est nourri de saint

(1) Voir sur ce point les travaux de M. Picavet qui s'est attaché à manifester l'importance et la continuité de ce courant, en opposition avec les historiens qui ne voient dans la philosophie médiévale que l'aristotélisme. Cf. surtout : *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophes médiévaux*. Paris, 1907, 2^e éd. *passim*, et ROSCELIN, *Philosophe et théologien*. Paris, 1911, pp. 30 et sq.

Augustin, admirateur déclaré des platoniciens et pénétré de leur doctrine. Bien loin que ce soit là une forme de pensée accidentelle et particulière à un individu, il semble qu'elle ne fasse qu'un avec l'esprit du nouvel ordre ; on respire à l'Oratoire un air platonicien. Or voici que dans cet Oratoire une doctrine sur la liberté de Dieu apparaît, conforme dans ce qu'elle a d'essentiel à la doctrine même de Descartes. Ainsi une théorie qui paraissait intimement solidaire de la physique nouvelle surgit au même moment dans un milieu où cette physique est encore inconnue. Bien plus, ce milieu, Descartes lui-même l'a connu ; il s'y est plusieurs fois transporté à une époque de sa vie où il apercevait le plan général de sa philosophie sans avoir encore en mains de quoi le réaliser ; l'auteur de ce système semblable au sien, Descartes l'a fréquenté, et nous savons qu'il en a subi l'influence ; enfin il a été le pénitent du cardinal de Bérulle, et par là encore il a pu recevoir pendant trois années les germes du néo-platonisme dont son directeur était pénétré, et de la conception de la liberté divine qui naturellement en découlait. D'un tel point de vue cette conception s'expliquerait sans difficultés et pas ne serait besoin de recourir aux nécessités internes du système. Descartes aurait été simplement le missionnaire laïque de l'Oratoire.

Si ces deux interprétations s'appuient également sur les textes et peuvent également se justifier, c'est qu'elles sont vraies toutes et, loin de se contredire, se complètent. Elles constituent deux points de vue différents, mais également légitimes sur le Cartésianisme. Vue du dedans, la pensée de Descartes nous apparaît dans toute sa logique et son rigoureux enchaînement. Mais si nous comprenons alors la structure même de cet arbre de la science que Descartes nous a décrit et qu'il a tenté de faire croître ; si nous pouvons en apercevoir ensuite l'économie générale et son rapport avec les moindres détails, quelque chose encore

demeure inconnu et inexpliqué : la nature du sol dans lequel plongent les racines, les éléments que l'arbre emprunte à son milieu et qui en expliquent la croissance. Dans le cas particulier que nous examinons, ce serait une égale erreur de considérer Descartes comme un penseur abstrait de son milieu, et de le noyer, de le fondre si bien dans ce milieu qu'on ne distingue plus ses caractéristiques essentielles, les marques de son incontestable originalité.

Il n'est pas vrai que la nécessité où Descartes se trouvait de justifier sa physique lui ait donné le pouvoir de créer de toutes pièces une métaphysique nouvelle. Son génie créateur ne pouvait faire sortir de rien les éléments d'une conception de la liberté divine aussi différente de celle qu'enseignait l'École : ces éléments, c'est le néo-platonisme qui les lui a offerts sous la forme dont l'Oratoire les avait revêtus. Et il n'est pas vrai davantage que Descartes ait été simplement un néo-platonicien plus brillant ou plus rigoureux que les autres ; dans ce mouvement général il occupe une place bien caractéristique. De Bérulle est avant tout un théologien ; Gibieuf est un théologien ; Mersenne et de Silhon qui l'un et l'autre sont assez profondément imprégnés de platonisme sont, l'un un théologien, l'autre un métaphysicien qui poursuit ouvertement un but apologétique : chez tous nous découvrons des préoccupations uniquement religieuses et le souci de défendre ou d'exposer un point doctrinal controversé. Chez Descartes au contraire le souci de l'apologétique est peu apparent, et quoique il soit bien difficile de préciser quelle place il occupe dans son esprit, on peut affirmer sans hésitation qu'il est relégué à l'arrière plan. Sans doute sa métaphysique est encore fort théologique, et il ne pouvait guère en être autrement pour qui voulait prouver l'existence de Dieu. Mais l'apologétique elle-même n'est pas le but dernier qu'il poursuit. Dans le fatras de la scolastique et la multitude des questions controversées, il en choisit un très petit nombre dont il

entreprend de renouveler les solutions. Ce choix lui-même n'a rien d'arbitraire ; il n'est ni fait au hasard, ni dirigé par le souci de venir en aide à l'Église menacée. Dans le labyrinthe de l'École et l'obscurité de ses controverses, Descartes avance sûrement, ayant en main le fil conducteur qui le guide : la vraie physique qu'il prétend fonder. C'est par là que Descartes se distingue de ses contemporains et de ses devanciers, et c'est là ce qui constitue l'originalité propre de son néo-platonisme. Il est donc impossible de séparer les deux points de vue lorsqu'on veut comprendre sa métaphysique. En les réunissant, au contraire, nous apercevons la loi qui préside à la constitution de cette doctrine de la liberté divine. Elle consiste essentiellement en une justification de la physique nouvelle par les conceptions métaphysiques que Descartes trouvait dans son milieu ; elle est une adaptation de la théologie de l'Oratoire à la physique des causes efficientes.

DEUXIÈME PARTIE

LA LIBERTÉ HUMAINE

CHAPITRE PREMIER

L'ERREUR

Le problème de la liberté humaine ne saurait être isolé du reste de la philosophie cartésienne. Descartes ne l'a pas abordé pour lui-même, et c'est seulement parce qu'il voulait résoudre le problème de l'erreur qu'il s'est trouvé conduit à le poser et à lui donner une solution. Examinons en quoi consiste le problème de l'erreur et quelle en est la place dans les *Méditations métaphysiques* ; nous comprendrons plus aisément en quels termes et sous quelles influences Descartes s'est posé le problème de notre liberté.

Par le *Cogito* Descartes s'est assuré qu'il est une chose qui pense et que l'âme n'est que pensée. D'où vient cette certitude ? De ce que, répond-il, je conçois clairement et distinctement que rien ne peut appartenir à l'âme qui ne soit pensée. Voici donc que je découvre en moi-même le critérium de toute certitude : ce que je conçois claire-

ment et distinctement est vrai. Et certes il ne resterait plus désormais qu'à marcher à la découverte des choses corporelles si quelque scrupule ne me faisait hésiter sur ce point. Qui me garantit que mes idées claires et distinctes ne me trompent pas? Sans doute lorsque je les considère en elles-mêmes un invincible entraînement me porte à les juger vraies, mais cet entraînement n'est pas une démonstration. Il reste possible en somme que ces idées claires et distinctes soient des illusions et des erreurs; jusqu'à preuve du contraire je dois suspendre mon jugement sur ce point. Comment prouver cependant, par une irréfutable démonstration, que mes idées claires et distinctes sont vraies? Il me faut rentrer en moi-même et chercher encore au sein de mon âme pensante; et déjà je soupçonne confusément que je n'existe pas par moi-même; je me vois fini et limité; ma pensée, mon âme ne s'explique pas par elle-même; elle exige l'existence d'un être nécessaire et parfait qui m'ait créé et qui soit la cause efficiente et totale de tout ce que je suis. Dès lors ce n'est plus moi qui suis la garantie de ce qu'il y a de positif et de réel en moi, c'est Dieu. Or mes idées claires et distinctes sont quelque chose, elles sont des réalités créées de Dieu, et créées avec ce caractère remarquable d'entraîner invinciblement mon assentiment. Un dilemme dès lors se pose; ou bien mes idées claires et distinctes sont vraies, comme je crois, ou bien elles sont fausses. Si elles sont fausses, Dieu me trompe; mais il ne peut pas me tromper puisque sa perfection essentielle implique sa parfaite véracité; mes idées claires et distinctes sont donc vraies. Ainsi la vérité des idées claires et distinctes s'appuie non pas simplement sur un sentiment intérieur, irrésistible il est vrai, mais qui pourrait n'être en somme chez un être fini et imparfait qu'un irrésistible penchant à l'erreur; elle s'appuie sur un sentiment intérieur qui ne peut pas nous tromper parce qu'il vient de Dieu et participe à la véracité divine.

Mais il nous faut assurer à nos connaissances cette garantie divine ; la vraie science est à ce prix. Ce n'est pas suivre un chemin détourné que de passer par Dieu, c'est s'engager dans la voie droite, dans la seule voie qui conduise à la vraie Physique. Déjà la troisième méditation par un approfondissement du *Cogito* et de ma propre nature m'a conduit à la certitude de l'existence de Dieu, et nulle difficulté ne subsisterait si je ne rencontrais en moi un grand nombre d'erreurs. Je suis sûr que Dieu existe ; je suis sûr aussi que dans sa souveraine perfection il ne peut pas vouloir me tromper ; mais comment, s'il en est ainsi, expliquerai-je l'existence de l'erreur ? Tant que je n'aurai pas démontré que Dieu n'est pour rien dans mes erreurs, un soupçon restera, si léger soit-il, que Dieu me trompe, et je ne pourrai pas affirmer que mes idées claires et distinctes sont vraies. C'est précisément à établir cette thèse que sera consacrée la quatrième méditation.

Contemplons donc ce vrai Dieu en qui reposent tous les trésors de la science et de la sagesse ; nous ne pouvons manquer d'y découvrir quelque voie qui, prenant en lui son origine, nous conduira sûrement à la connaissance de ces choses corporelles dont nous ignorons la nature (1). Nous savons que Dieu est bon et qu'il ne peut nous avoir condamnés à l'erreur ; mais comment permet-il que nous nous trompions, ne fût-ce que rarement (2) ? A cette question Descartes apporte une réponse qui, lorsqu'on la considère en elle-même et indépendamment du milieu qui l'explique, peut donner l'impression d'un essai de théodicée quelque peu embarrassé (3) mais dont chaque ligne présentait aux lecteurs de l'époque un sens familier et clairement défini.

Pour décharger Dieu de toute responsabilité au regard

(1) VII, 53.

(2) VII, 21, lig. 11-16.

(3) HAMELIN, *op. cit.*, p. 163.

de nos erreurs Descartes nie que ces erreurs possèdent une réalité positive, si minime soit-elle. Si l'erreur est un simple néant Dieu ne peut être accusé de l'avoir créée et rien ne permet d'attribuer à quelque imperfection, de la puissance ou de la véracité divines sa présence dans l'œuvre de la création.

C'est qu'en effet, dit Descartes, tant que je considère Dieu seul et ce qui me vient de Dieu je n'y découvre rien qui me condamne à l'erreur. La véritable source de mes erreurs n'est pas en Dieu, elle est en moi, dans mon imperfection même qui fait que je ne suis pas Dieu. A côté de l'idée que j'ai d'un être souverainement parfait, idée réelle et positive, j'en découvre une autre en moi qui est négative : l'idée du néant, ou si l'on veut, l'idée de ce qui serait absolument dépourvu de l'ombre même de toute perfection. Et si je cherche à me situer entre ces deux extrêmes je m'apparais à moi-même comme occupant une sorte de milieu (1). Je ne suis pas le néant car je suis une réalité créée par l'Être suprême, et en tant que tel je ne découvre en moi nul défaut, rien qui puisse être pour moi cause d'erreur. Mais si je suis créé par l'Être suprême je ne suis pas cet Être suprême ; il s'en faut de beaucoup que je l'égle puisque je suis un être fini ; je puis donc dire que par tout ce qui me fait défaut pour égaler la souveraine réalité de Dieu je participe au néant. Or c'est précisément dans tout ce non-être auquel je participe que se trouve l'origine de mes erreurs. Il est chimérique

(1) « ...animadverto... nihili, sive ejus quod ab omni perfectione summe abest, negativam quamdam ideam mihi observari et me tanquam medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens ita esse constitutum ut quatenus a summo ente sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod fallar aut in errorem inducar, sed quatenus etiam quodammodo de nihilo sive de non ente participo, hoc est quatenus non sum ipse summum ens, desuntque mihi quam plurima, non adeo mirum est quod fallar. » VII, 54, 13-24.

d'imaginer l'erreur comme une sorte de réalité positive que Dieu aurait déposée en moi et qui serait son œuvre. Elle n'implique pas davantage un pouvoir spécial de me tromper qui me serait conféré par Dieu ; l'erreur provient au contraire de ce que certaines qualités positives ne sont pas en moi et de ce que je suis un être fini, limité. Je me trompe en raison, non de ce que je suis, mais de ce que je ne suis pas, et la possibilité d'errer où je me trouve mesure l'écart qui me sépare, être incomplet et déficient, de Dieu, parfaite et absolue réalité (1).

Ainsi Descartes justifie Dieu du reproche d'avoir créé l'erreur en refusant à l'erreur toute réalité. La simple constatation des limites nécessairement imposées à la créature suffit à expliquer toutes ses imperfections (2) en général, et l'erreur en particulier. Cette solution du problème qu'il s'était posé Descartes n'avait pas eu besoin de l'imaginer lui-même. Il la trouvait toute prête dans la théologie et, après l'avoir recueillie de ses maîtres de la Flèche sous la forme que saint Thomas lui avait donnée, il venait de la rencontrer tout récemment sous la forme plus augustinienne et néo-platonicienne qu'elle avait reçue de Gibieuf. Cette doctrine est la source de tout le début de la quatrième méditation.

Remarquons d'abord quel est le problème précis que Descartes veut résoudre à ce moment. Il est aisé de voir que la préoccupation du philosophe est bien moins d'expliquer l'erreur que d'expliquer le mal. En d'autres termes, ce que Descartes veut expliquer, ce n'est pas la possibilité

(1) « Atque ita certe intelligo errorem quatenus error est, non esse quid reale quod a Deo dependeat, sed tantummodo esse defectum; nec proinde ad errandum mihi opus esse aliqua facultate in hunc finem a Deo tributa, sed contingere ut errem, ex eo quod facultas verum judicandi, quam ab illo habeo non sit in me infinita. » *Ibid.*, 24-30.

(2) VII, 374.

de l'erreur en tant que telle, mais la possibilité de l'erreur en tant qu'elle est un mal. Comment l'homme, créature raisonnable formée par un Dieu parfait peut-il être sujet à l'erreur et affligé d'une telle imperfection? Comment surtout ne pas faire remonter cette imperfection de la créature jusqu'au Dieu créateur?

A la question posée en ces termes, Gibieuf apportait une solution empruntée à saint Augustin et que Descartes à son tour lui emprunta. Descartes en effet lut le *De libertate* avant la rédaction définitive des *Méditations*. C'est le 27 mai 1630 qu'il apprit de Mersenne que Gibieuf avait écrit un livre où le problème de la liberté divine était traité et résolu dans un esprit très voisin de celui que lui-même y apportait. A ce moment il n'était aucunement question du problème du mal ni du problème de la liberté humaine (1). Descartes n'avait d'autre raison de voir le livre de Gibieuf que le désir de constater l'accord où il se trouvait avec l'Oratorien sur l'un des points les plus élevés de la métaphysique et où il craignait le plus de ne pas se voir suivi. Mais son contentement fut tel qu'il résolut de se procurer le *De libertate* et fit savoir à Gibieuf combien il approuvait ses opinions (2). Il semble d'ailleurs que Gibieuf lui-même ait tenu à lui faire parvenir son livre dès l'année suivante. Descartes occupé à d'autres questions lorsqu'il le reçut n'en lut qu'une petite partie, mais avec grand plaisir et en souscrivant tout à fait à son opinion (3).

Quelle partie du livre lut-il à ce moment? Sans doute

(1) *Loc. cit.*, I, 153.

(2) A Mersenne, 4 nov. 1630, I, 174.

(3) « J'ai enfin reçu les livres que vous m'avez fait la faveur de m'envoyer, et vous en remercie très humblement. Je n'ai encore lu que fort peu de celui du Père Gibieuf; mais j'estime grandement ce que j'en ai vu, et souscris tout à fait à son opinion. M. Rivet m'a prié de lui prêter, ce qui est cause que je ne l'ai pas lu tout entier; aussi qu'ayant maintenant l'esprit tout occupé par d'autres pensées, j'ai cru que je ne serais pas capable de bien entendre cette matière, qui est à mon avis l'une des plus hautes

celle qui concernait la liberté divine puisque c'était à l'occasion d'une controverse sur ce problème qu'il avait conçu le désir de le lire. Lut-il quelque chose de ce qui concernait le problème du mal et celui de la liberté humaine ? Rien ne permet d'affirmer qu'il le fit immédiatement, mais tout porte à croire qu'il le fit dans la suite et qu'il finit par prendre connaissance de toutes les parties du livre qui pouvaient l'intéresser. Nous venons de voir en effet que Descartes posséda à titre de propriété personnelle un exemplaire du *De libertate*. Nous savons d'autre part combien était grand son désir d'obtenir l'approbation de l'Oratorien et qu'enfin il devait plus tard se retrancher derrière son autorité pour défendre la doctrine de la liberté humaine que contient la quatrième méditation. C'est qu'avant de se risquer sur un terrain aussi proprement théologique, il avait cru devoir prendre ses précautions et ne rien avancer qu'il ne pût appuyer, à l'occasion, sur l'autorité de quelque théologien. Et pour savoir que sa conception de la liberté humaine était de tout point conforme à ce que Gibieuf en avait écrit, il fallait nécessairement que Descartes eût lu d'autres parties du *De libertate* que celles qui traitaient spécialement de la liberté de Dieu. Nous sommes donc assurés qu'il connut sa conception de la liberté humaine. Prit-il connaissance des chapitres qui concernent le problème du mal ? C'est ce dont les rapprochements de textes qui vont suivre ne permettent guère de douter.

Que si d'ailleurs on demandait ce qui peut avoir conduit Descartes à incorporer à sa métaphysique la doctrine de

et difficiles de toute la métaphysique. Si vous voyez le Père Gibieuf, je vous prie de ne lui point témoigner que j'aie encore reçu son livre : car mon devoir serait de lui écrire dès maintenant pour l'en remercier ; mais je serai bien aise de différer encore deux ou trois mois, afin de lui mander par même moyen des nouvelles de ce que je fais. » A Mersenne, octobre 1631, I, 219-220.

l'Oratorien, on ne saurait répondre à cette question sans entrer dans la région des hypothèses qui ne s'accompagnent d'aucune preuve. Y eut-il de sa part un calcul intéressé ? Nous ne le croyons pas. En ce qui concerne la liberté humaine le calcul aurait été mauvais car en se consultant Gbrienu il s'aliénait bien d'autres théologiens et non des moins influents. En ce qui concerne la doctrine du mal le calcul ne reposait sur rien puisque dans son fond cette doctrine était celle de tout le monde et n'appartenait pas plus en propre à Gbrienu qu'à saint Thomas. La vérité est sans doute plus simple. Lors de la rédaction définitive des *Méditations*, Descartes se heurta au problème de l'erreur considérée comme mal. Il se souvint alors de la lecture qu'il avait faite en 1631 du *De libertate*. Le livre était sous sa main, il s'y reporta. Au cours de cette seconde lecture plus approfondie Descartes s'aperçut que le livre contenait des solutions toutes faites et en somme acceptables de problèmes qui ne l'intéressaient qu'indirectement et où il ne voulait pas s'attarder. Ces solutions que Gbrienu lui remettait en mémoire, Descartes les connaissait depuis longtemps. Ses maîtres de la Flèche les lui avaient enseignées en les appuyant sur l'autorité de saint Thomas. Il les retrouvait aujourd'hui appuyées sur celle de saint Augustin. C'était donc là une doctrine de tout repos et il ne courait aucun risque en l'adoptant. C'est sans doute pourquoi Descartes lui donna la préférence. Il ne lui restait qu'à changer quelques termes pour adapter toute cette théologie au problème de l'erreur qu'il se posait. Le temps ne lui manqua pas pour cela. En 1629 il avait esquisse son « petit traité de métaphysique » ; en 1631 il avait eu en mains le *De libertate* ; il ne devait rédiger définitivement les *Méditations* qu'en 1639 (1). C'est ainsi que la solution apportée par Gbrienu aux pro-

(1) Voir *ANAM*, XII, 289 et sqq.

blèmes du mal et de la liberté humaine se trouva fournir à Descartes la trame même de la quatrième méditation.

En ce qui concerne plus spécialement le problème du mal la doctrine de Gibieuf était celle que saint Thomas avait empruntée à saint Augustin qui la tenait lui-même de Plotin (1). La créature, à ce qu'enseignait saint Augustin, ne peut atteindre le bien que parce qu'elle participe au Dieu qui l'a créée. Par contre, lorsqu'elle tombe dans le mal, ce n'est pas qu'elle participe à une certaine nature positive du mal ; c'est simplement qu'elle se trouve privée de quelque bien (2). Il n'existe, en effet, aucune nature réelle du mal à laquelle la créature pourrait participer, mais il se trouve qu'ayant été tirée du néant et créée de rien, elle ne peut adhérer qu'imparfaitement au souverain bien. Si nous avions été tirés par Dieu de la nature divine nous lui resterions immuablement attachés et ne voudrions jamais le mal. Il faut donc dire que Dieu est l'auteur de tous les biens et qu'il n'est l'auteur d'aucun mal. Dieu est l'auteur de tous les biens parce qu'il est l'auteur des natures capables de les accomplir. Par contre dans la mesure où ces natures commettent le mal, c'est-à-dire où elles se séparent spontanément du bien elles portent la marque non de leur créateur, mais de leur origine, non du souverain bien qui les a créées, mais du néant dont elles sont sorties. Le mal est donc en nous la marque du néant dont nous venons. Or le néant n'est pas une réalité, il est l'absence totale de réalité, et comme ce qui n'est rien ne saurait avoir d'auteur, le mal n'a pas d'auteur (3).

(1) Pour cette filiation de Plotin à saint Augustin, voir GRAND-GEORGE, *op. cit.*, p. 116.

(2) Voir sur ce point J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, I, 105 et sqq.

(3) « *Creatura bonitatis capax est, participatione boni a quo facta est. Malitiam vero capit, non participatione mali, sed privatione boni, id est non commiscetur naturae quae aliquid malum*

Si le mal n'est rien à l'égard de Dieu, ce serait poser une question absurde que de demander quelle est la cause efficiente du mal. Le mal n'étant qu'un simple défaut ne saurait avoir qu'une cause déficiente. Dieu est la cause de notre volonté en tant qu'elle adhère au souverain bien, mais non en tant qu'elle s'en écarte. Personne ne chercherait à voir les ténèbres ni à entendre le silence. Il n'y a pas lieu davantage de chercher la cause de ce qui n'est rien. Le mal est au nombre de ces choses que l'on ne connaît jamais à titre de natures propres, mais seulement comme privations de telle ou telle nature (1). Tout ce qu'on peut dire sur l'origine du mal, c'est en fin de compte que la nature divine ne peut jamais nulle part et en aucun point défailir en quoi que ce soit, alors qu'au contraire peuvent défailir les natures finies comme les nôtres et tirées du néant.

est, sed quia deficit a natura quae summum et incommutabile bonum est, propterea quod non de illa, sed de nihilo facta est. Alioquin nec malam voluntatem habere posset, nisi mutabilis esset; mutabilis porro natura non esset, si de Deo esset, non ab illo de nihilo facta esset. Quapropter honorum author est Deus, dum author est naturarum, quarum spontaneus defectus a bono non indicat a quo factae sunt sed unde factae sunt; et hoc non est aliquid, quoniam penitus nihil est, et non potest authorem habere quod nihil est. » SAINT AUGUSTIN, *Conf. Julianum*, lib. I, cap. 3. Cité par GIBIEUF, *op. cit.*, II, 19, 13, p. 416.

(1) « Nemo ergo quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens sed deficiens, quia nec illa effectio est sed defectio; deficere namque ab eo quod summe est ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint sed deficientes, velle invenire, tale est ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium, quod tamen utrumque nobis notum est: neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures, non sane in specie sed in speciei privatione. Nemo ergo ex me scire quaerat quod me nescire scio, nisi forte ut nescire discat quod sciri non posse sciendum est. Ea quippe quae non in specie sed in speciei privatione sciuntur, si sic dici potest, quodammodo nesciendo sciuntur, ut sciendo nesciantur. » SAINT AUGUSTIN, *De civit. Dei*, lib. XII, cap. 7. Cité par GIBIEUF, *op. cit.*, II, 19, 13, p. 416-417.

Cette doctrine constante de saint Augustin, Descartes dut la rencontrer pour la première fois à la Flèche, mais intégrée à la philosophie générale de saint Thomas. Pour l'un et l'autre théologiens en effet le mal n'est à aucun degré une réalité produite par la création de Dieu ; c'est une simple absence de bien. Tout ce qui dans les choses possède quelque réalité n'est-il pas un bien particulier ? Et n'est-il pas évident en conséquence que l'être en tant que tel ne saurait être l'opposé du bien, ou, ce qui revient au même, que le mal en tant que mal ne saurait à aucun degré passer pour un être (1) ? Il suffit donc d'opposer le mal au bien qui est son contraire pour en découvrir la nature, de même que l'on définit les ténèbres par opposition à la lumière. Il est reconnu en effet que tout ce qui est désirable est un bien. La perfection et l'être sont donc des biens puisque toute chose tend vers son être et vers sa propre perfection. Le mal au contraire n'est donc ni un être, ni une nature, ni une forme, puisqu'il est le contraire de la perfection. Ainsi le mal ne peut consister que dans l'absence d'un bien, et c'est une seule et même chose de dire que le mal n'est pas le bien ou de dire qu'il n'est pas une réalité. La suppression de l'un des termes entraîne la suppression de l'autre : là où il n'y a pas bien il n'y a pas non plus réalité (2).

Ainsi le mal ne peut être défini que par l'absence d'un bien ; mais de quel ordre cette absence de bien est-elle ? S'il est vrai de dire que tout mal est une absence de bien, en revanche il n'est pas vrai de dire que toute absence de bien est un mal. Il convient de distinguer en effet entre

(1) *De malo*, qu. I, art. 1 ad Resp.

(2) « Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse aut quamdam formam seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni. Et pro tanto dicitur quod malum neque est existens, nec bonum. Quia cum ens, in quantum huiusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque. » *Sum. theol.* I, q. 48, art. 1 ad Resp.

les absences d'ordre négatif et les absences d'ordre privatif. Lorsqu'une nature nous apparaît comme dépourvue de quelque bien, nous devons nous demander si ce bien est le bien propre de cette nature ou s'il est le bien propre d'une autre. Si la seconde hypothèse est la vraie, cette absence de bien doit être considérée comme purement négative. C'est en ce sens par exemple que la rapidité de la chèvre ou la force du lion sont absentes de la nature humaine; or l'absence purement négative d'un bien qu'une nature ne doit pas posséder ne saurait passer pour un mal (1). Le mal apparaît seulement lorsque l'absence d'un bien constitue une privation. Et qu'est-ce qu'une privation? C'est l'absence dans un sujet déterminé d'une qualité que ce sujet devrait posséder (2). Ainsi l'absence de la vue chez un aveugle constitue une véritable privation, et, par là même elle se manifeste comme un mal. Il en est de même dans tous les cas possibles: le mal n'est jamais une simple négation, c'est-à-dire l'absence d'un bien quelconque, mais une privation, c'est-à-dire l'absence d'un bien qui est le bien propre d'un certain être et le défaut d'une qualité qu'il devrait posséder (3).

Ainsi lorsque Descartes considère le mal comme un simple néant et la pure privation d'un bien il peut em-

(1) « Non autem quaelibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative et negative. Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet, alioquin sequeretur... quod quaelibet res esset mala ex hoc quod non habet velocitatem caprae, vel fortitudinem leonis. » *Sum. theol.*, I, 48, 3 ad Resp.

(2) « Est autem privatio non quaelibet formae carentia, sed ea quae reperitur in subjecto apto ad talem formam. » E. A. SANCTO PAULO, *Sum. phil.*, I, pars 2^a, p. 153 et 177.

(3) « Dicendum quod quia malum privatio est boni, et non negatio pura... non omnis defectus boni est malum sed defectus boni quod natum est et debet haberi. » *Sum. theol.*, I, 48, 5 ad 1. Cf. également 1-2^æ, 25, 2 ad Resp. et 36, 1 ad Resp.

prunter sa doctrine, soit par l'intermédiaire de ses maîtres de la Flèche à saint Thomas, soit par l'intermédiaire de Gibieuf à saint Augustin. Il est cependant permis d'affirmer que c'est bien à l'augustinisme de Gibieuf que se relie immédiatement ce début de la quatrième méditation. On peut relever en effet dans le texte de Descartes, une comparaison qui appartient en propre à saint Augustin et qui figure en bonne place et très visiblement dans le *De libertate*. Descartes ne l'a certainement pas empruntée à saint Thomas qui, à notre connaissance, ne l'a jamais employée. Par contre, il ne pouvait pas lire les chapitres que Gibieuf consacre au problème du mal sans la rencontrer.

Reportons-nous au paragraphe 3 du premier chapitre de Gibieuf sur le mal. Nous y reconnaitrons la source de la comparaison célèbre par laquelle Descartes représente l'homme comme une sorte de milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire entre l'être suprême et le non-être. Pour comprendre ce que peut être la nature d'un mal tel que, par exemple, la corruption, représentons-nous deux termes extrêmes : l'être et le non-être, et supposons au milieu un être quelconque, par exemple un être vivant. Demandons-nous ensuite ceci : pendant que ce corps vivant se forme, lorsqu'il naît, quand il croît, se nourrit, se fortifie, s'embellit, devient adulte, dans la mesure enfin où il subsiste et se maintient, vers lequel de ces deux termes tend-il : l'être ou le non-être ? Nul ne doute que ce corps, même dès ses tout premiers commencements, ne soit déjà quelque chose, mais on concédera aussi que plus il acquiert sa forme, sa beauté, sa vigueur, plus aussi il est et plus il tend vers l'être. Supposons maintenant que ce corps vivant vienne à se corrompre et à déchoir de cet état florissant. Il languit, sa force diminue, il s'enlaidit, le lien se relâche qui unissait ses membres et tous ses organes en un ensemble harmonieux. Vers quel terme

tend-il à ce moment, l'être ou le non-être ? Personne n'hésitera à répondre que ce corps va à sa destruction dans la mesure où il se corrompt, et que tout ce qui va à sa destruction va au non-être. Considérons d'autre part que Dieu est immuablement et incorruptiblement l'être, et que ce que l'on déclare n'être rien est l'absolu non-être. Si donc on pose ainsi l'être et le non-être et si l'on accorde que tout accroissement est un mouvement vers l'être, alors que toute corruption est un mouvement vers le non-être, il devient aisé de savoir ce que toute nature corruptible tient de Dieu et ce qu'elle tient du néant. L'accroissement lui vient de Dieu, puisque tout accroissement la fait être et que Dieu est l'être par excellence. La corruption au contraire qui l'entraîne vers le non-être, c'est-à-dire vers ce qui n'est rien, lui vient évidemment du néant. Par là, nous voyons clairement que le mal dans la créature n'est rien de réel et participe à la nature du néant ; et comme il n'est que néant il n'a pas d'autre origine que le néant, c'est-à-dire que la créature en tant qu'elle participe du néant (1). C'est donc principalement

(1) « Sic etiam D. Aug. lib. contra epistolam fundamenti cap. 39 et 40 sumens pro exemplo corruptionem rerum caducarum quam ad malum pertinere fatentur omnes, pertinere etiam ad non ens, sic manifestissime ostendit. Si quis nondum credit ex nihilo esse corruptionem, proponat sibi haec duo, *esse* et *non esse* ; deinde velut in medio constituat aliquid, puta corpus animalis et hoc secum quaerat : dum formatur illum corpus, dum nascitur, dum augetur ejus species, nutritur, convalescit, roboratur, decoratur, firmatur, in quantum manet et stabilitur, in quam partem tendat, utrum ad *esse*, an ad *non esse* ? Non dubitabit quidem esse aliquid in ipsis etiam primordiis ; sed quanto magis forma, et specie et valentia constabatur atque formatur, tanto magis fieri ut sit, et in eam partem tendat, quâ positum est esse. Nunc ergo incipiat corrumpi debilitetur omnis ille status, languescant illae vires, marcescat robur, forma faedetur, dissiliat compago membrorum, contabescat et defluat concordia partium ; quaerat etiam nunc, quo tendat per istam corruptionem, utrum ad *esse* an ad *non esse* ? Non puto usque adeo caecum et tardum, ut dubitet quid ipse respondeat, et non sentiat quanto magis quisque corrumpitur, tanto magis ad interitum

à Gibieuf et, par son intermédiaire, à saint Augustin que remonte la conception cartésienne du mal considéré comme un simple néant et ce que l'on pourrait appeler l'optimisme cartésien. Mais nous n'en connaissons encore que le fondement essentiel, et cette similitude singulière que nous avons constatée entre la doctrine du philosophe et celle du théologien ne fera que s'accuser davantage, à mesure que nous verrons sortir du principe qui leur est commun les conséquences que l'un et l'autre en déduisent.

La solution très simple à laquelle ils se sont arrêtés ne lève pas en effet toutes les difficultés. Dire que l'erreur provient en nous du néant, non des facultés que Dieu nous a données, mais de l'absence de celles que nous ne possédons pas, c'est assurément lui attribuer par rapport à Dieu une nature purement négative; ce défaut, qui appartient à la créature en tant que telle, n'est à l'égard de Dieu qu'un pur néant. Mais à l'égard de l'homme cette absence d'un bien qui est en nous l'origine de l'erreur semble être l'absence d'un bien que nous devrions posséder, « *carentia perfectionis debitae* », c'est-à-dire, non une simple négation, mais une privation (1). Si les erreurs que nous commettons proviennent des limites imposées à

tendere, omne autem quod ad interitum tendit ad *non esse* tendit. Cum ergo Deum incommutabiliter et incorruptibiliter *esse* credendum sit; et cum ista proposueris *esse* et *non esse*, atque cognoveris quanto augetur species, tanto quidque tendere ut *sit*, quanto autem magis augetur corruptio, tanto magis tendere ut *non sit*; quid dubites dicere in unaquaque natura corruptibili quid in ea sit ex nihilo, cum species secundum naturam sit, corruptio contra naturam, quia species aucta cogit *esse*, et Deum fatemur *summe esse*; corruptio vero aucta cogit *non esse*, et constat quod *non est*, nihil esse. Quibus verbis clarissime ostendit malum creaturae ad non esse sive ad Nihil pertinere et sicut ad nihilum pertinet, ita a nihilo esse : sive a creatura prout ex nihilo facta est, quod inferius declarabitur. » GIBIEUF, *op. cit.*, II, 16, 3, p. 384.

(1) « Nec esse res (scil. errores) ad quam productionem realis Dei concursus requiratur : sed cum ad ipsum referuntur esse tantum negationes, et cum ad nos privationes. » *Princ. phil.*, I, 31.

notre raison, c'est donc qu'il nous manque des connaissances que nous devrions posséder (1). D'autre part si nous sommes créés par Dieu, et s'il est vrai que plus l'ouvrier est habile plus ses œuvres sont parfaites, nous ne pouvons penser que Dieu nous ait doués de quelque faculté qui ne soit en son genre parfaite. Dieu pouvait nous créer infailibles ; il ne l'a pas fait. Et nous savons que ce que Dieu veut est toujours le meilleur ; en serons-nous réduits à penser qu'il était meilleur que l'homme fût faillible qu'infailible ?

A cette question Descartes pouvait trouver dans la doctrine de saint Thomas une double réponse, et son cours de philosophie avait dû lui donner de quoi justifier et confirmer son optimisme. Si Dieu qui est tout-puissant et qui est une souveraine providence a laissé subsister dans son œuvre le mal et l'imperfection, c'est que la divine providence ne s'étend pas seulement à tel ou tel individu particulier, mais à l'univers tout entier. Serait-il bon que Dieu, providence de l'univers, empêchât un mal particulier au risque de compromettre l'excellence du tout ? Évidemment non. Il faut donc reconnaître que le mal peut être un grave défaut chez un individu particulier en même temps qu'un bien pour l'ensemble des choses (2). Ce n'est pas au point de vue de l'individu qu'il convient de se placer pour

(1) « Non enim error est pura negatio, sed privatio, sive carentia cujusdam cognitionis quae in me quodammodo esse deberet. » VII, 54-55.

(2) « Ad secundum dicendum quod aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis, et de provisoro universalis ; quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod ejus curae subditur quantum potest, sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem ; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius vel etiam totius universi. SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I, 22, 2 ad 2^a.

apprécier la raison d'être de tel ou tel mal ; mais au point de vue des autres individus que l'absence de ce mal dépouillerait de tel ou tel bien et surtout au point de vue du tout qui y perdrait de son harmonie et de sa beauté. L'imperfection d'une créature peut être nécessaire à la perfection d'une autre ; si Dieu supprimait le mal, plus d'un bien deviendrait impossible, et au fond, tout mal est l'envers d'un bien. Le feu ne s'engendre pas sans que l'air ne se corrompe ; les lions ne vivraient pas s'ils ne dévoreraient les ânes ; la justice dont font preuve les défenseurs du droit ni l'admirable patience de tant de victimes ne trouveraient place dans le monde si l'injustice et l'iniquité ne pouvaient s'y exercer (1).

A cette première raison s'en ajoute une autre qui la complète. Il était nécessaire que Dieu ne créât pas toutes choses semblables et qu'il introduisît dans l'univers quelque inégalité. Cette inégalité permet en effet de disposer les différentes espèces d'êtres selon un ordre hiérarchique de perfection croissante. Les corps mixtes par exemple apparaîtront comme plus parfaits que les corps simples, les plantes comme plus parfaites que les minéraux, les animaux comme plus parfaits que les plantes, et les hommes comme plus parfaits que les autres animaux. Bien plus, dans chacun de ces divers ordres on découvrira des espèces plus parfaites les unes que les autres, et c'est ainsi que la sagesse divine introduit en même temps que la distinction, l'inégalité entre les choses, et cela pour la plus grande perfection de l'univers (2). Appli-

(1) « Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permetteret esse... Neque etiam laudaretur justitia vindicantis, et patientia sufferentis, si non esset iniquitas persequentis. » *Ibid.*, I, 42, 2 sub finem.

(2) « Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus. » *Ibid.*, I, 47, 2 ad « Quod sic... »

quons ce principe à la question particulière du mal moral ; les conséquences s'en déduiront aisément. C'est un certain degré de perfection chez un être que d'être bon au point de ne jamais commettre le mal ; et c'est un degré de perfection différent que d'être sujet au mal et au péché. Pour que l'univers soit parfait et que tous les degrés possibles de perfection y soient représentés, il conviendra donc que certains êtres ne puissent pas commettre le mal, mais qu'à côté de ceux-là il en existe d'autres qui puissent le commettre. Par là se justifie pleinement la présence du mal dans le monde (1).

Ces deux arguments de saint Thomas, Descartes venait sans doute de les retrouver chez Gibieuf, mais appuyés cette fois sur l'autorité de saint Augustin à qui saint Thomas n'avait fait que les emprunter en les précisant. Selon Gibieuf en effet, bien que le mal soit fréquent dans le monde si on le considère par rapport aux créatures et à leurs natures, cependant, si on le considère par rapport à la providence divine, tout est bon. Toutes les choses qui nous apparaissent comme mauvaises au premier point de vue, nous apparaissent comme bonnes au second, c'est-à-dire si on les considère comme des moyens, puisque toutes servent à rendre possible quelque bien (2). Et cette doctrine est celle même de saint Augustin qui déclare que le Dieu tout-puissant et souverainement bon ne permettrait pas qu'il y eût dans ses œuvres rien de mauvais, si sa puissance et sa bonté n'étaient telles que de ce mal lui-

(1) « Perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur sicut et corruptio, nam et ipsa corruptio malum quoddam est. » *Ibid.*, I, 48, 2 ad Resp. Cf. 49, 2 ad Resp.

(2) « Videlicet, etsi multa mala sint, relata ad creaturas et naturas earum, ad providentiam tamen comparata, omnia bona sunt, saltem per modum medii, quia omnia ad bonum aliquod conferunt. » GIBIEUF, *op. cit.*, II, 22, 10, p. 441.

même il sache faire sortir le bien (1). Tout a été créé par la divine Trinité qui est souverainement, également et immuablement bonne et cependant les créatures ne sont bonnes ni souverainement, ni également, ni immuablement. Mais les créatures, considérées individuellement sont bonnes ; et considérées collectivement elles sont excellentes parce que leur harmonieuse diversité constitue l'admirable beauté de l'univers. Beauté et harmonie qui sont telles que ce que nous déclarons mauvais y rentre dans l'ordre et s'y range naturellement à sa place, ne serait-ce qu'en nous rendant plus cher et plus aimable ce que le monde contient de bon lorsque nous le comparons à ce qu'il contient de mauvais et de défectueux (2).

Nécessité du mal particulier comme condition du bien général, utilité de certaines différences et même d'inégalités entre les diverses parties dont se compose le monde en vue de réaliser une harmonie supérieure, nous retrouvons ces deux arguments dans la quatrième méditation. Leur caractère adventice dans le système de Descartes apparaît alors d'autant mieux qu'au point de sa déduction où il se trouve ces arguments ne peuvent s'y insérer qu'au prix d'un artifice dialectique et d'une sorte d'expé-

(1) « Altera autem pars, quod Deus permittit mala ut inde eliciat bona, constat ex D. Aug. Enchirid, cap 11, 95, 96, 99 et 100. *Neque enim Deus omnipotens cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali esse aliquid in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.* » Ibid., II, 22, 9, p. 439.

(2) « At enim Deus is est qui lucem et tenebras ordinavit, jussitque mane et vespere diem unum esse, ita ut tenebrae ipsae, Deo ordinante, conferant ad pulchritudinem splendoremque diei, ut notavit D. August. de Gen. ad litt. imperf. cap. 5 citato, et Enchiridii ad Laurentium cap. 10. *Ab hac summe et aequaliter et immutabiliter bona Trinitate, creata sunt omnia; et nec summe, nec aequaliter, nec immutabiliter bona; sed tamen bona etiam singula; simul vero universa, valde bona; quia ex omnibus consilii universalis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut*

dient. L'un et l'autre font intervenir en effet la considération de l'ensemble des créatures, et même si l'on ne va pas jusqu'à considérer l'univers pris collectivement et comme un tout, du moins ne peut-on se dispenser pour les appliquer de considérer une autre créature que celle dont il s'agit d'expliquer l'imperfection. Or, dans la quatrième méditation, Descartes ignore encore s'il existe un univers et d'autres créatures que lui-même. En approfondissant le *Cogito* il se découvre limité, imparfait et sujet à l'erreur ; c'est donc très légitimement et régulièrement qu'il se pose le problème du mal. Mais s'il n'a pas besoin de sortir de lui-même pour le poser, il en a besoin pour le résoudre. Il en a besoin du moins s'il veut le résoudre au moyen des arguments de saint Augustin et de saint Thomas, puisque ces arguments consistent à compenser le mal que chacun découvre en soi-même par le bien ou l'heureuse diversité qu'il introduit dans les choses. Cependant au prix de cette irrégularité dont il se rend compte et qu'il dissimule de son mieux, Descartes préfère utiliser les deux arguments que la théologie lui offre et il les insère dans la chaîne de sa déduction.

Pour apprécier la perfection des œuvres de Dieu il convient donc, selon Descartes, de considérer l'univers tout entier et non pas simplement l'une de ses parties. Il peut arriver en effet que, considérée en elle-même, une chose nous apparaisse comme très imparfaite, alors que replacée dans l'ensemble dont elle n'est qu'une partie elle nous paraîtrait dans toute sa perfection. Or bien qu'au point où nous en sommes arrivés, nous n'ayons encore affirmé l'existence d'aucune chose hormis nous-mêmes et Dieu, cependant la simple considération de la puissance divine nous fait comprendre que Dieu a dû ou simplement qu'il a pu créer bien d'autres réalités que nous-mêmes. Cela

magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis. » *Ibid.* II, 22, 6, pp. 437-438.

suffit pour que nous devions nous considérer non comme des créatures isolées mais comme n'étant chacune qu'une simple partie dans l'ensemble des choses. En nous plaçant à ce point de vue nous connaissons qu'il nous est impossible d'apprécier si, par rapport à l'ensemble de l'univers, l'erreur à laquelle nous sommes sujets accroît ou diminue notre perfection. Malgré les imperfections de ses parties le monde est parfait *collective* (1) et nous ne savons pas si nos erreurs ne contribuent pas pour une part à le rendre dans son ensemble plus parfait (2). C'est d'ailleurs l'habitude que nous avons de considérer l'homme comme le centre de l'univers et le roi de la création qui cause l'étonnement que nous ressentons à nous découvrir imparfaits. Quand on saura, ainsi que la vraie physique le démontre, que le monde déborde l'homme de toutes parts et que la terre n'est qu'un point en comparaison de l'univers, on ne s'étonnera plus de ne pas jouer le premier rôle dans la création et de n'y pas faire figure de personnage parfait. En réalité nous ne sommes que des parties dans l'ensemble des choses, et s'il est vrai que considérés comme formant un tout par nous-mêmes, nous semblons moins parfaits, étant sujets à l'erreur, que si Dieu nous avait créés infailibles, d'autre part il se peut que la perfection de l'univers se trouve accrue du fait de notre infirmité. Peut-être le monde est-il meilleur si certaines de ses parties sont faillibles alors que d'autres sont infailibles, et peut-être cela vaut-il mieux que si toutes étaient absolument semblables entre elles (3). Sous une forme

(1) *Loc. cit.*, I, 150.

(2) « Occurrit etiam non unam aliquam creaturam separatim, sed omnem rerum universitatem esse spectandam, quoties an opera Dei perfecta sint inquirimus; quod enim forte non immerito, si solum esset, valde imperfectum videretur, ut habens in mundo rationem partis est perfectissimum. » VII, 55-56.

(3) « Et facile intelligo me quatenus rationem habeo totius cuiusdam, perfectiorem futurum fuisse quam nunc sum, si talis a

plus dubitative nous retrouvons ici l'argumentation même de saint Thomas.

Mais Descartes ajoute à ces considérations un autre argument, l'argument cartésien par excellence et qui s'appuie sur le refus systématique de poursuivre la découverte des causes finales. En réfléchissant à la nature de la question que nous nous sommes posée, nous découvrirons aisément, non pas sa solution, mais bien plutôt la raison pour laquelle elle est en fin de compte à proprement parler insoluble. Se demander pourquoi Dieu a créé l'homme sujet à l'erreur, se poser la question : « Pourquoi le mal ? » c'est essayer de scruter ces fins de Dieu qu'un être fini ne saurait découvrir. Une telle question est insoluble pour nous et nous dépasse. Il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce que le pourquoi de l'erreur et du mal nous demeurât à jamais caché.

Cet argument si essentiellement cartésien, c'est encore à Gibieuf que Descartes l'emprunte, où, plus exactement, il lui doit d'avoir songé à l'employer en cet endroit. Gibieuf en effet va comme Descartes jusqu'à déterminer un certain nombre de causes pour lesquelles Dieu a permis le mal, et ces causes sont les biens auxquels le mal permis par Dieu peut conduire. Que si, poussant plus loin la curiosité on demande pour quelle cause Dieu a permis que tels ou tels biens fussent les conséquences du mal, ce n'est plus alors la fin du mal permis par Dieu que l'on demande, mais la fin de la volonté divine elle-même qui le permet. Or la recherche des fins de Dieu nous est interdite et est d'ailleurs sans objet. Écoutons en effet saint Augustin ar-

Deo factus essem. Sed non ideo possum negare quin major quodammodo perfectio sit in tota rerum universitate, quod quaedam ejus partes ab erroribus immunes non sint, aliae vero sint, quam si omnes plane similes essent. Et nullum habeo jus conquerendi quod eam me Deus in mundo personam sustinere voluerit, quae non est omnium praecipua et maxime perfecta. » VII, 61.

gumentant contre les manichéens : « Ils veulent savoir les causes de la volonté de Dieu, alors que la volonté de Dieu est la cause même de tout ce qui existe. Si en effet la volonté de Dieu a une cause, il existe quelque chose qui précède la volonté de Dieu, ce que l'on ne peut admettre. A celui donc qui demande : Pourquoi Dieu a-t-il voulu créer le ciel et la terre ? il faut répondre : parce qu'il l'a voulu. Et s'il demande pourquoi Dieu l'a voulu, celui-là demande qu'on lui désigne quelque chose qui soit plus grande que la volonté de Dieu. Or il n'est rien qui la dépasse. Que l'humaine témérité se retienne donc en ses justes limites et renonce à chercher ce qui n'est pas, car elle ne trouverait plus ce qui est. » Et Gibieuf ajoute à ce texte le commentaire suivant. Non seulement la volonté de Dieu n'a pas de cause considérée en elle-même et en tant qu'elle est aussi absolue que Dieu, mais elle n'a même pas de cause en tant qu'elle aboutit à produire hors d'elle-même tel ou tel objet. S'il en était autrement, c'est qu'il y aurait quelque chose d'antérieur et de supérieur à la volonté divine, qui la pousserait et l'entraînerait vers un objet déterminé plutôt que vers un autre. C'est ce que remarque saint Augustin dans le texte précédent et ce qu'il rejette. Renonçons donc à toutes les questions de ce genre : pourquoi Dieu a-t-il voulu ceci ou cela ? Ce sont questions que l'on peut se poser à propos de l'homme dont la volonté est mue et dirigée par une fin supérieure. Mais se les poser à propos de Dieu, c'est faire injure à sa divine majesté.

On objectera peut-être : Dieu ne fait rien et ne veut rien de manière irrationnelle. Il y a donc lieu de rendre raison de ce pourquoi il a voulu et fait tout ce qu'il a fait et voulu. Je réponds que dans l'ordre pratique la raison découle de la fin, comme dans l'ordre spéculatif le discours découle des principes. Donc celui qui n'a pas de fin supérieure à laquelle il se soumette et qui est au contraire la fin de toutes choses, ne saurait par nature agir de façon

rationnelle, mais seulement de façon supra-rationnelle. Agit-il donc de façon irrationnelle ? Oui, si l'on entend par là que la raison n'intervient en aucune manière dans l'action divine. Non, si on l'entend au sens vulgaire, et comme signifiant un dérèglement ou une infériorité de cette activité. L'activité de Dieu n'est pas rationnelle, non pas qu'elle soit inférieure à l'activité rationnelle, mais parce qu'au contraire elle est infiniment supérieure aux règles de la raison. Considérons donc ce point comme inébranlablement vrai : il est vain de vouloir rendre raison de la volonté divine, et de chercher soit pourquoi Dieu fait le bien, soit pourquoi Dieu permet le mal. Que la volonté divine permette ou agisse, c'est elle qui est le fondement de la raison et non pas la raison qui est le fondement de cette divine volonté (1).

(1) « Quod si interrogas curiosius, quae causa sit propter quam Deus permiserit mala hos omnes exitus habitura? jam non mali permissi finem scire optas, sed ipsius divinae voluntatis permittentis, quod et nefas est quaerere, et impossibile esse. Audi enim D. Augustinum (Lib. I de Gen. contra Manich. cap. 2). *Causas voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit, quare Deus fecit coelum et terram? respondendum est ei, quia voluit. Voluntas autem Dei causa est coeli et terrae, et ideo major est voluntas Dei quam coelum et terra. Quis autem dicit : quare voluit facere coelum et terram? magis aliquid quaerit quam est voluntas Dei : nihil autem majus inveniri potest. Compescat ergo se humana temeritas, et id non est non quaerat, ne id quod est non inveniat. Non modo non datur causa voluntatis Dei secundum se et prout est tam absoluta quam Deus, sed nec prout terminatur extra se ad hoc aut ad illud objectum secundarium : alias esset aliquid prius et superius divina voluntate, quod illam impelleret, ut in hoc potius objectum ferretur quam in aliud : ut loco proxime citato refert et rejicit D. Augustinus. Apage ergo hujuscemodi quaestiones : quare Deus hoc aut illud voluit? De homine ista quaeri possunt, cujus voluntas finem habet supra se a quo movetur ac dirigitur : de Deo autem non nisi cum injuria divinae ejus majestatis. At enim, inquires, Deus nihil facit aut vult irrationabiliter : quare oportet dari rationem propter quam Deus facit et vult omnia*

Par tous ces arguments le problème de la présence du mal dans le monde se trouve donc résolu, et Descartes qui sur ce point suit fidèlement saint Augustin, saint Thomas et Gibieuf ne manque pas d'autorités pour se couvrir. Mais cette solution très générale ne lui suffit pas. Le problème spécial qui le préoccupe se pose encore même après les explications qui précèdent. Parmi toutes les formes que peut revêtir le mal, il en est une qui l'intéresse particulièrement, c'est l'erreur. Or, pour établir absolument que l'erreur n'est pas imputable à Dieu, les arguments précédents ne suffisent pas. Malgré l'invitation qui nous est faite de ne pas poursuivre vainement la découverte des fins de Dieu, malgré l'assurance qui nous est donnée que notre imperfection concourt harmonieusement à la perfection de l'univers, un sentiment intérieur plus fort que tous les arguments subsiste en nous : celui que l'erreur provient de la privation d'une perfection que nous devrions posséder : *carentia perfectionis debita*. Pour lever ce dernier scrupule il importe donc de chercher comment se produisent nos erreurs. L'analyse de l'acte par lequel nous les commettons fera voir que Dieu ne nous a rien refusé de ce qu'il nous devait, et qu'il a pris soin au contraire de placer, à côté du mal, le remède.

quaecumque vult et facit. Respondeo rationem in practicis esse derivationem quamdam finis, sicut discursus in speculativis est deductio principiorum. Quapropter ei qui nullum supra se finem habet, sed ipse est omnium finis, non convenit agere juxta rationem, sed supra rationem. Agitne ergo irrationabiliter? Ita dici posset, si irrationabiliter diceret quaecumque rationis exclusionem. Sed si in communi sensu sumatur, ut significet statum ratione inferiorem, clarum est non posse Deo attribui, cujus nimirum operandi modus rationem et illius regulas infinite supereminet. Maneat ergo hoc firmum et inconcussum, divinae voluntatis frustra rationem quaeri, et quamobrem Deus vel operatur bona, vel permittit mala. Divina voluntas sive operans sive permittens, fundamentum est rationis, non ratio fundamentum divinae voluntatis. » GIBIEUF, *op. cit.*, II, 22, 14, pp. 442-443.

CHAPITRE II

LES RAPPORTS DE L'ENTENDEMENT ET DE LA VOLONTÉ LE JUGEMENT

C'est alors que Descartes en vient à s'examiner de plus près lui-même et à chercher non plus pourquoi mais comment se produisent en nous les erreurs (1).

Notre âme est une chose qui pense, mais toutes les pensées que nous y découvrons ne sont pas de même nature. D'une façon générale on peut distribuer en deux classes nos diverses façons de penser ou plus exactement les ranger sous deux d'entre elles qui sont les plus générales et les comprennent toutes. L'une de ces façons de penser consiste à connaître par l'entendement, l'autre à se déterminer volontairement. Sous la perception, ou opération de l'entendement, nous comprendrons le fait de sentir, d'imaginer, et enfin l'intellection pure. Par contre désirer, haïr, affirmer, nier, douter, doivent être considérés comme autant de diverses manières de vouloir. Cette distinction générale, d'ailleurs conforme à la doctrine de

(1) « Deinde ad me propius accedens, et qualesnam sint errores mei (qui soli imperfectionem aliquam in me arguunt, investigans... » VII, 56.

l'École, une fois admise (1) il reste à déterminer si l'erreur trouve son origine dans l'entendement ou au contraire dans la volonté. Et nous apercevons d'abord que l'erreur ne réside pas dans l'entendement. Par l'entendement en effet nous apercevons seulement les idées sur lesquelles nous pouvons porter des jugements, et nulle erreur proprement dite ne se trouve en lui si on le considère ainsi précisément et séparément de la volonté. Sans doute nous le découvrons limité et dépourvu des idées d'une foule innombrable de choses qui cependant existent ; mais l'absence de ces idées constitue une simple négation, non une privation. Il est impossible en effet d'apporter aucune raison prouvant que Dieu devait me donner une faculté de connaître plus grande que celle dont je suis doué, et bien que je le sache aussi habile ouvrier qu'on voudra, je ne considère pas qu'il soit tenu de conférer à chacune de ses œuvres toutes les perfections qu'il peut donner à certaines d'entre elles (2).

Si l'erreur ne provient pas de mon entendement peut-être dépend-elle de ma volonté ? Pas davantage. Nulle erreur ne peut se glisser dans ma volonté considérée en elle-même ni dans mes désirs. Que l'objet de mes désirs soit mauvais ou même que mes désirs soient sans objet, il n'en est pas moins vrai que je désire (3) et par conséquent je ne découvre dans ma volonté nulle privation d'une perfection qu'elle devrait posséder. Bien au contraire ma volonté est de beaucoup la plus parfaite de mes facultés, car elle est libre d'une liberté sans limites. Lorsque je considère en effet mon entendement restreint et

(1) *Princ. phil.*, I, 32, et aussi VII, 36-37.

(2) « Atque quantumvis peritum artificem esse intelligam, non tamen ideo puto illum in singulis ex suis operibus omnes perfectiones ponere debuisse, quas in aliquibus ponere potest. » VII, 56. V. Index, art. 8.

(3) VII, 37.

limité, je puis aussitôt en concevoir un autre qui lui serait bien supérieur; mieux encore, j'en conçois un souverainement parfait et infini qui n'est autre que l'entendement de Dieu. Quelle que soit d'ailleurs celle de mes facultés que j'examine, entendement, imagination, mémoire, je la découvre infiniment distante de celle de Dieu; toutes alors qu'elles sont en lui immenses et infinies, sont restreintes et limitées en moi. Seule ma volonté échappe à cette règle. Sa liberté est en effet si étendue que je n'en conçois point qui lui soit supérieure. La volonté de Dieu l'emporte à la vérité sur la mienne en ce qu'elle est plus efficace et plus éclairée; mais abstraction faite de l'entendement et de la puissance qui lui sont joints, considérée en elle-même et dans son essence propre, la volonté divine n'est pas supérieure à la mienne. Je suis aussi libre qu'on peut l'être d'affirmer, de nier, de poursuivre une fin ou de m'en détourner. Et en effet dès que Dieu voulait me donner la volonté, il ne pouvait me la donner moindre que celle que je découvre en lui, puisque la volonté ne consistant qu'en une seule chose et son sujet étant comme indivisible il semble que sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire. Ma volonté considérée formellement et précisément en elle-même est donc infinie comme celle de Dieu et c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte son image et sa ressemblance. Rien ne serait plus déraisonnable que de prétendre y découvrir quelque privation (1).

(1) « Sola est voluntas sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa præcipue sit, ratione cujus imaginem quamdam et similitudinem Dei me referre intelligo. Nam quamvis major absque comparatione in Deo quam in me sit, tum ratione cognitionis et potentiae quae illi adjunctae sunt, redduntque ipsam magis firmam et efficacem, tum ratione objecti, quoniam ad plura se extendit, non tamen, in se formaliter et præcise spectata, major videtur ;... » VII, 57. « Non habeo etiam causam conquerendi, quod voluntatem dederit (scil : Deus) latius patentem quam intellectum ; cum enim vo

En proposant cette doctrine Descartes ne s'avance pas sans avoir pris ses précautions. Sans doute lorsqu'il considère le libre arbitre comme la marque la plus évidente laissée par Dieu sur son ouvrage ce n'est pas à saint Thomas ni aux théologiens de son école qu'il s'affilie. La tendance de ses maîtres de la Flèche n'allait pas à mettre ainsi l'accent sur l'excellence de notre volonté ; elle n'était à leurs yeux qu'une perfection entre beaucoup d'autres qui toutes témoignaient également que nous avons été faits à l'image de Dieu (1). Mais il n'était pas cependant sans devanciers. On peut croire que l'excellence du don fait à l'homme par le créateur lorsqu'il lui a conféré le libre arbitre avait été signalée par quelque Père, et peut-être Descartes avait-il recueilli cette doctrine au cours de quelque sermon (2). Mais c'est principalement à saint Bernard que l'on avait coutume d'attribuer une pareille affirmation qui, point digne de remarque, se trouve liée chez ce docteur comme chez Descartes à la thèse de la quasi infinité du libre arbitre. Pour le théologien comme pour le philosophe notre libre arbitre est, dans son essence propre, à

luntas in una tantum re, et tanquam in indivisibili consistat, non videtur ferre ejus natura ut quicquam ab illa demi possit. » VII, 60.

(1) « Quapropter, tum Plato in Alcibiade, tum Porphyrius apud Boetium, referente Eusebio, libro 11 praeparationis Evangelicae capite 14, non de Adamo aut alio singulari homine, sed de omnibus celebrarunt esse illos inter caetera animantia ad Dei imaginem conformatos. Cum ergo secundum naturam suam homo sit Dei imago (enitet autem illa potissimum in cognoscendi et appetendi capacitate illimitata, in dominio indifferentiaque actuum suorum, in cupiditate ingenta aeternitatis... » Conimb., *De anima separata*, 1, 5.

(2) « Nec profiteri dubitavit Gregorius Nyssae, Pontifex, vir plane magnus et doctrinae cum eloquentia certantis laude notissimus : *liberum voluntatis arbitrium honorem esse divino aequalem, et ornamentorum quae maxima in nobis ac plurima enitent, facile princeps...* » THÉOPHILE RAYNAUD, *Calvinismus bestiarum religio*, Préface.

l'abri de toute diminution et de tout défaut, et c'est par ce libre arbitre semblable en perfection à celui de Dieu que nous portons surtout l'image et la ressemblance de notre créateur. La seule différence est que saint Bernard semble conclure de notre ressemblance avec Dieu à l'infinité de notre libre arbitre alors qu'au contraire Des cartes semblerait déduire de l'excellence du libre arbitre la ressemblance toute spéciale que nous avons sur ce point avec Dieu (1). Mais les deux thèses sont bien les mêmes et dans les deux cas le lien qui les unit est également étroit.

Le point capital est l'assimilation de la liberté humaine à la liberté divine, ou plus exactement de la volonté humaine à la volonté divine. Or Descartes pourrait très légitimement se réclamer ici de saint Bernard et se retrancher derrière son autorité. Dans son traité sur la grâce et le libre arbitre, ce docteur attribue également et indifféremment à toutes les créatures raisonnables bonnes ou mauvaises et à Dieu la liberté de nécessité. Cette liberté, c'est-à-dire notre volonté même en tant qu'elle est incoercible, est égale en Dieu et en la créature. La seule différence qui les sépare est la puissance divine infiniment supérieure à la puissance humaine et qui rend en conséquence la liberté de Dieu infiniment plus efficace que celle de l'homme. Mais la liberté considérée en elle-même et indépendamment de la puissance qui s'y ajoute n'est pas plus grande chez l'ange que chez l'homme, ni moindre

(1) « Puto autem in his tribus libertatibus (celle que nous avons par nature, celle que nous confère la grâce et celle que nous aurons dans la gloire) ipsam ad quam conditi sumus conditoris imaginem atque similitudinem contineri... Hinc est fortassis quod solum liberum arbitrium sui omnino defectum seu diminutionem non patitur, quod in ipso potissimum aeternae et incommutabilis divinitatis substantiae quaedam imago impressa videatur ». SAINT BERNARD, *De grat. et lib. arb.*, cap. 9, art. 28. MIGNE, 1, 1016.

chez l'homme, qu'en Dieu (1). Plus pure chez l'ange que chez le diable, mieux ordonnée chez le bon que chez le méchant, plus puissante en Dieu qu'en l'homme, elle demeure toujours et partout la même pleine et entière liberté. Et la raison en est aisément saisissable. Le libre arbitre, si on le considère en lui-même ne consiste ni dans la science, ni dans la puissance. Dieu, en nous créant libres n'a pas voulu nous rendre tout connaissants ni tout puissants mais seulement nous donner la volonté. Dès lors les différences qui peuvent se manifester dans la connaissance ou dans la puissance des divers êtres n'entraînent aucune inégalité dans leur liberté. Si nous sommes pécheurs alors que Dieu ne l'est pas, il ne s'ensuit nullement que nous soyons moins libres que lui ; si par nous-mêmes nous sommes impuissants à nous délivrer de la misère et du péché, ce n'est pas que notre liberté soit en elle-même inférieure à la sienne, mais simplement que nous ne possédons ni la science ni la puissance infinies qui accompagnent en lui la liberté (2).

(1) « Verum libertas a necessitate aequae et indifferenter Deo universaeque tam malae quam bonae rationali convenit creaturae. Nec peccato nec miseria amittitur vel minuitur ; nec major in justo est quam in peccatore, nec plenior in angelo quam in homine. Quo modo namque ad bonum per gratiam conversus humanae voluntatis consensus, eo libere bonum, et in bono liberum hominem facit, quo voluntarius efficitur, non invitatus pertrahitur ; sic sponte devolutus in malum, in malo nihilominus tam liberum quam spontaneum constituit, sua utique voluntate ductum, non aliunde coactum ut malus sit. Et sicut coelestis angelus aut etiam Deus ipse permanet libere bonus, propria videlicet voluntate, non aliqua extrinseca necessitate, sic profecto diabolus aequae libere in malum et corrumpit et persistit, suo utique voluntario nutu, non alieno impulsu. Manet ergo libertas voluntatis, ubi etiam fit captivitas mentis, tam plena quidem in malis quam in bonis, sed in bonis ordinatior ; tam integra quoque pro suo modo in creatura quam in creatore, sed in illo potentior. » *Ibid.*, cap. 4, art. 9, MIGNÉ, 1, 1006-07.

(2) « Manet ergo etiam post peccatum liberum arbitrium, etsi miserum, tamen integrum. Et quod se per se homo non sufficit

Descartes connut-il directement ces textes de saint Bernard ? Ce n'est guère vraisemblable. On ne voit pas à quel moment de sa vie se placerait une lecture du *Traité de la grâce et du libre arbitre*. Par contre, la similitude des deux doctrines est telle que l'hypothèse d'une filiation indirecte en recoit une très haute probabilité. De déterminer avec certitude par quel intermédiaire cette filiation a pu s'établir, nous n'y songeons point. Mais à défaut d'un intermédiaire certain, nous pouvons en indiquer un possible et même assez vraisemblable. C'est Mersenne. Descartes peut avoir connu par Mersenne, soit au cours de conversations métaphysiques et théologiques, soit en parcourant l'un des ouvrages de son ami, la doctrine de saint Bernard que nous venons de rapporter. En commentant cette parole de la Genèse : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance, » Mersenne accumule à son ordinaire les marques de la ressemblance que l'homme peut avoir avec Dieu. Or la neuvième des ressemblances qu'il découvre est précisément celle qu'avait signalée saint Bernard. L'homme est semblable à Dieu par son libre arbitre. Nous apercevons dans notre liberté on ne sait quelle toute-puissance par laquelle nous pouvons vouloir tout ce que Dieu lui-même peut vouloir (1). Sans doute la doc-

excutare a peccato sive miseria, non liberi arbitrii signat destructionem, sed duarum reliquarum libertatum (scil. Gratiae et Glorïae) privationem. Neque enim ad liberum arbitrium, quantum in se est, pertinet aut aliquando pertinuit posse vel sapere, sed tantum velle, nec potentem facit creaturam nec sapientem, sed tantum volentem. » *Ibid.*, cap. 8, art. 24, 1014.

(1) « Nona sententia constituit imaginem Dei in libero arbitrio, de quo D. Bernard, serm. 80 in Cantic. et cap. 1 de meditation. condit. hum. Quicquid enim volumus per arbitrium volumus, adeo ut nescio quam omnipotentiam in libertate agnoscere possimus... » MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*. Paris, Cramoisy, 1623. Folio, cap. 1, vers. 26, quaest. 15, col. 1052. Mersenne accompagne ces lignes d'un commentaire de son cru et qui est assez fantaisiste. Vraisemblablement il a résumé saint Bernard de mémoire et a recherché sans succès les textes que nous avons

trine de saint Bernard est ici bien atténuée et bien réduite, mais enfin elle y est très reconnaissable encore, et surtout elle a conservé les deux traits essentiels que Descartes, à son tour, introduira dans les Méditations : l'affirmation de l'égalité qui, à un certain point de vue, existe entre les libertés divine et humaine ; l'affirmation que cette égalité constitue une marque éminente de notre ressemblance avec Dieu (1).

Mais il reste un point signalé par Descartes et dont saint Bernard ne parle pas. La liberté est une et comme indivisible ; on ne saurait rien en retrancher sans la détruire, de telle façon que considérée en elle-même elle ne saurait être moindre en l'homme qu'en Dieu. A qui Descartes doit-il cette conception de l'indivisibilité de notre liberté ? A ses maîtres de la Flèche et, par delà son cours de philosophie, à saint Thomas. S'il est vrai que saint Thomas ne considère pas le libre arbitre comme la ressemblance la plus évidente que l'homme ait avec Dieu, car à ses yeux l'entendement demeure toujours plus noble que la volonté, du moins il reconnaît expressément que si l'on considère notre liberté en elle-même elle n'est pas moindre en nous qu'en Dieu. Or, l'affirmation de l'égalité de la liberté chez toutes les créatures raisonnables et chez le créateur s'appuie dans sa doctrine sur un argument identique en son fond à celui de Descartes, et que le philosophe s'est contenté de lui emprunter.

cités précédemment, car ses références ne sont pas plus heureuses que son commentaire. Le Sermo 80 des *Sermones in Cantica* n'expose qu'assez vaguement une doctrine de ce genre ; le Sermo 81 que Mersenne ne cite pas serait presque plus instructif. Quant au traité auquel Mersenne nous renvoie, Migne le considère comme apocryphe. On le trouvera au tome 184 de la *Patrologie* sous le titre suivant « *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* ». Il ne contient d'ailleurs rien de vraiment intéressant.

(1) Nous devons indiquer que cette doctrine se rencontre très nettement affirmée dans saint Bonaventure : « *Qualitas in qua*

Selon saint Thomas, ce n'est pas la différence des volontés considérées en elles-mêmes qui fait la différence des libertés humaine, angélique et divine. Cette différence provient des antécédents qui déterminent les conditions dans lesquelles agit la volonté. Ils sont au nombre de deux : la nature de l'être qui veut, et son mode de connaissance. La liberté de l'être considéré varie en même temps que ces antécédents. Ainsi la nature de Dieu est autre que la nature de l'ange ou de l'homme. Dieu est incréé, il est son être propre et sa propre bonté ; d'où il résulte que sa nature ne peut avoir aucun défaut, ni quant à son être, ni quant à sa bonté. La nature de l'ange et de l'homme au contraire est une nature créée, tirée du néant et sujette par elle-même à commettre le mal. De là résulte une première différence entre le libre arbitre de Dieu, qui est infaillible et impeccable, et le libre arbitre de l'homme qui est sujet au péché. De même le mode de connaissance est différent chez Dieu, chez l'ange et chez l'homme. L'homme a une connaissance confuse et obscure, incapable de parvenir à la vérité sans passer par l'intermédiaire du discours ; de là naissent des incertitudes et des difficultés dans le discernement et le jugement. Mais en Dieu et chez les anges la connaissance de la vérité est simple, indépendante de tout discours et de toute recherche, libre de tout doute et de toute difficulté dans le discernement et le jugement. De là proviennent la promptitude et l'aisance avec lesquelles le libre arbitre

principaliter assimilatur anima Deo, est in voluntate sive in affectione. » Sent. II, dist. 16, art. 2, qu. 3. Nous signalerons d'autres similitudes en ce qui concerne la conception du jugement. Mais Descartes a-t-il connu saint Bonaventure ? Rien ne permet de l'affirmer. De Bérulle et Gibieuf le connaissaient bien mais sur ces deux points nous n'avons pas retrouvé trace de son influence dans leurs écrits. Resterait donc seulement la très hypothétique supposition d'une transmission verbale de la doctrine par leur intermédiaire. Nous n'osons faire plus que la suggérer.

divin par exemple procède à son choix et à sa décision (1). Mais la différence ne saurait résider dans l'essence du libre arbitre considéré en lui-même. La liberté en effet n'est pas une qualité extrinsèque à la volonté, et qui viendrait s'y ajouter comme de l'extérieur ; elle est la volonté elle-même en tant qu'on la considère comme soustraite à toute contrainte. Si donc être libre c'est simplement pour la volonté ne pas être contrainte, la liberté n'est à cet égard qu'une simple négation. Or les négations et les privations ne sauraient être ni augmentées, ni diminuées par elles-mêmes, mais seulement par leurs causes ou selon quelque condition qui s'y ajoute (2). Donc, si la liberté divine est supérieure à la liberté humaine en raison de l'essence, ou du mode de connaissance ou enfin de la puissance qui s'y joignent, néanmoins lorsqu'on la considère en elle-même elle ne nous apparaît pas moindre en l'homme qu'en Dieu.

C'est ainsi qu'en utilisant des conceptions théologiques d'origines diverses, Descartes établit cette première conclusion : l'erreur ne se rencontre ni dans notre entende-

(1) « Aliter tamen invenitur liberum arbitrium in nobis et in Angelis et in Deo : variatis enim prioribus necesse est posteriora variari. Facultas autem liberi arbitrii duo praesupponit, scilicet naturam et vim cognitivam. Natura quidem alterius modi est in Deo quam in hominibus et in Angelis. Natura enim divina increata est, et est suum esse et sua bonitas ; unde in eo non potest esse defectus aliquis nec quantum ad esse nec quantum ad bonitatem... Cognitio etiam alterius modi invenitur in homine quam in Deo et in Angelis. Homo enim habet cognitionem obumbratam, et cum discursu notitiam veritatis sumentem ; unde accidit ei dubitatio et difficultas in discernendo et judicando ; et ideo Deus et Angeli habent promptam electionem liberi arbitrii ; homo vero in eligendo difficultatem patitur propter incertitudinem et dubitationem. » SAINT THOMAS, *De Verit.*, 24, 3, ad Resp.

(2) « Tamen verum est quod ipsa libertas, secundum quod in ea consideratur quaedam remotio coactionis, non suscipit magis et minus, quia privationes et negationes non remittuntur nec intenduntur per se, sed solum per suam causam, vel aliquam affirmationem adjunctam. » SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I, 59, 3 ad 3^m.

ment, ni dans notre volonté considérés isolément. Il reste à chercher si l'erreur ne naîtrait pas de leur collaboration à une même œuvre : le jugement. Pour comprendre la structure de la pensée cartésienne sur ce point, il nous faut d'abord dégager certains éléments d'origine théologique que Descartes a conservés à son insu, et qui ont déterminé sa conception générale des rapports de l'entendement et de la volonté.

Selon la doctrine de saint Thomas qu'on lui avait enseignée, la volonté, de par sa nature propre, agit toujours en vue d'une fin. La fin est ce vers quoi tend le mouvement de l'agent. Si l'agent atteint le but qu'il se proposait, nous disons qu'il a atteint sa fin ; dans le cas contraire nous disons que la fin se trouve manquée (1). Or il est aisé d'établir en conséquence que tout être qui agit, agit en vue du bien. Si un agent en effet ne tendait pas à produire un effet déterminé, tout effet lui serait indifférent. Or ce qui est indifférent à produire plusieurs effets ne tend pas à produire l'un plutôt que l'autre ; donc il n'agit pas. C'est dire que tout être qui agit tend à produire un effet déterminé (2), et c'est cet effet même que l'on appelle sa fin. Mais pour qu'un être tende vers une fin déterminée il faut que cette fin lui convienne ; pourquoi tendrait-il vers elle si cette convenance n'existait pas ? Or ce qui convient à un être constitue pour lui un bien. Donc c'est une même chose de dire que tout être agit en vue d'un effet déterminé qui est sa fin et de dire qu'il agit en vue du bien (3).

(1) *Cont. Gent.*, III, 2.

(2) « Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum omnes effectus essent ei indifferentes... Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis ejus. » *Ibid.*, III, 2.

(3) « Id autem ad quod agens determinate tendit oportet esse conveniens ei ; non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem conveniens est alicui est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum. » *Ibid.*, III, 3.

Il faut donc admettre que le bien est l'objet propre de la volonté; et c'est un point d'autant plus solidement établi que vouloir ne consiste en rien d'autre qu'en une certaine inclination de l'être qui veut vers l'objet de sa volonté. Or toute chose, en tant qu'elle est un être et une substance, constitue un certain bien. On ne peut donc vouloir que le bien (1). Tel est, aux yeux de saint Thomas, le premier caractère et aussi le caractère essentiel de la volonté: c'est d'être, de par sa nature même, une inclination vers le bien (2).

Mais comment le bien que la volonté désire lui apparaît-il? Il lui est présenté par l'entendement et en ce sens la volonté se trouve subordonnée à l'entendement. La volonté de l'homme en effet est une volonté raisonnable puisque l'homme est doué de raison. L'appétit par lequel les choses dépourvues de connaissance tendent vers leur bien est dit « naturel »; tel l'appétit par lequel la pierre tend vers le bas. Dans les êtres doués de connaissance sensitive nous trouvons l'appétit animal, subdivisé lui-même en concupiscible et irascible. Dans les êtres enfin qui connaissent par l'entendement, nous trouvons l'appétit intellectuel ou raisonnable qui est la volonté (3). C'est dire que la volonté de l'homme est une inclination vers le bien qu'appréhende l'entendement (4). Incapable de vouloir en quelque sorte à vide elle requiert un bien, un but, une fin qui lui soient représentés et vers lesquels elle dirige ses désirs: rien n'est voulu sans être connu (5).

(1) « Appetitus nihil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid... Cum igitur omnis res, in quantum est ens et substantia, sit aliquod bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. » *Sum. theol.*, I^a 2^æ 8, 1 ad Resp.

(2) Cf. *Sum. theol.*, I, 48, 5 ad Resp. I, 49, 2 ad Resp. I^a 2^æ, 1, 6 ad Resp. I^a 2^æ, 9, 2 ad Resp. et 20, 1, ad Resp.

(3) *Cont. Gent.* II, 47.

(4) « Voluntas cum sit inclinatio consequens intellectus apprehensionem... » *Sum. theol.*, I^a 2^æ 8, 1 ad Resp.

(5) « Nihil volitum quin cognitum. » *Conimb., De anima*, III, 13, 2, 2. E A SANCTO PAULO, *Sum. phil.*, I, 2, p. 38.

L'entendement exerce en conséquence une action très réelle et très efficace sur la volonté. On dit en effet que l'objet agit d'une certaine façon sur l'acte qui tend vers lui dans la mesure où il joue par rapport à cet acte le rôle de principe formel. Or le premier de tous les principes formels est l'être et le vrai en général qui est objet de l'entendement. L'entendement agira donc sur la volonté en déterminant son acte selon le principe formel suprême qui est le vrai, et si par mouvoir on entend la détermination de la puissance à l'acte, on dira que l'entendement meut la volonté en tant qu'il lui présente son objet (1). Ainsi dans l'élection ou choix volontaire, l'entendement joue en ce sens le rôle de moteur alors que la volonté est la chose mue. En d'autres termes, dans la mesure où c'est le bien appréhendé par l'entendement qui détermine la volonté, l'entendement joue un rôle actif, la volonté au contraire un rôle passif (2). C'est d'ailleurs cette action même de l'entendement sur la volonté qui fait de la volonté humaine une volonté libre, un libre arbitre. Certaines choses en effet agissent sans jugement, comme font les pierres qui tombent et en général tous les êtres dépourvus de connaissance. D'autres êtres agissent d'après un jugement, mais un jugement qui n'est pas libre, c'est le cas de la brute. L'agneau qui voit un loup juge bien qu'il lui faut se sauver, mais c'est par un jugement naturel, non par un jugement libre; il agit d'après un pur instinct. L'homme au contraire agit après avoir déterminé par un jugement ce qu'il doit poursuivre ou éviter, et ce jugement est libre

(1) « Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis... Primum autem principium formale est ens, et verum universale, quod est objectum intellectus; et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentens ei objectum suum. » *Sum. theol.*, I^a 2^{ae}, 1, ad Resp.

(2) « Hoc modo intellectus prior est voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo; bonum enim intellectum movet voluntatem. » *Sum. theol.*, I, 82, 3, ad 2.

parce qu'il ne résulte pas d'un instinct naturel conduisant dans tel cas particulier à telle action déterminée; il résulte d'un examen de la raison. La raison, en effet, dans toutes les matières contingentes, peut également frayer sa route vers des conclusions opposées; la dialectique syllogistique et les argumentations le prouvent assez. Or les actions particulières de l'homme doivent être rangées dans les matières contingentes. Le jugement porté par la raison n'est donc pas déterminé, et comme à des jugements différents correspondront des actions différentes, il s'ensuit que par le seul fait qu'il est doué de raison, l'homme est libre (1).

Si aux yeux de saint Thomas l'action de l'entendement sur la volonté est très certaine on peut dire qu'elle ne l'est pas moins aux yeux de Descartes. Jamais Descartes ne songea à mettre en discussion cette proposition de l'École : « La volonté tend vers le bien », et soit qu'il la sous-entende soit qu'il l'énonce expressément, il fait fréquemment appel à cette proposition fondamentale (2). Citer ici les textes de Descartes où cette conception scolastique se trouve impliquée serait superflu; elle constitue la base même de la critique de la liberté d'indifférence; nous la verrons toujours présente et toujours agissante dans la doctrine cartésienne de la liberté. Si la volonté tend naturellement vers le bien, il s'ensuit nécessairement que de par sa nature même elle est étroitement liée à l'entendement. L'entendement doit lui présenter son objet, faute de quoi le jugement deviendrait chose impossible. Il n'y a pas d'apparence, dit en effet Descartes, que notre volonté se détermine à ce

(1) *Sum. theol.*, I, 83, 1, ad Resp.

(2) Le traducteur des *Méditations* l'a d'ailleurs énoncée dans un passage où elle se trouvait sous-entendue : « evidens est ipsum (scilicet : hominem) eo libentius ac proinde etiam liberius, bonum et verum amplecti, quo illud clarius videt. » VII, 432. La traduction commente le texte comme il suit : « et sa volonté étant telle qu'elle ne se peut naturellement porter que vers ce qui est bon, il est manifeste... » etc., IX, 233.

sortira l'ivraie, semence féconde dont s'engendrent le plus souvent des erreurs en abondantes portées (1). Sans doute, un tel langage est flatteur pour celui qui l'emploie. On pose à l'homme supérieur qui a scruté le fond des choses et qui possède sur les mystères des lumières que tout le monde n'a pas. C'est à quoi tend en fin de compte cette affectation de phrases mystiques et extraordinaires que certains affichent aujourd'hui (2). Mais pour un estomac solide, c'est viande creuse que tout cela. Les esprits droits n'y verront que mysticisme et platonisme (3), alchimie fallacieuse et comparable aux plus étranges ; faux brillant destiné surtout à éblouir les âmes simples et dont certains docteurs catholiques n'usent que trop lorsqu'ils traitent des mystères de la religion (4).

Enfin, pour couronner toute cette critique nous retrouvons l'objection classique, l'argument favori des molinistes : *Substantia novae sententiae, foetus Calvini* (5). Cette affirmation, Raynaud l'établit d'abord par une discussion dialectique (6), et aussi par des autorités dont les unes sont à la vérité bien vagues, et les autres assez inattendues. Il cite d'une façon générale de grands hommes qui ont vu dans la prémotion physique une doctrine proche parente de celle de Calvin (7). Et il cite, par un argument *a contrario*, Martin Kemnitz, l'un des plus intrépides compagnons de bouteille de la taverne de Luther, qui reprocha aux Pères de la Compagnie de Jésus établis à Cologne de tomber dans le pélagianisme en accordant

(1) RAYNAUD, *op. cit.*, p. 140.

(2) RAYNAUD, *op. cit.*, pp. 217-218.

(3) Les pp. 292-300 sont manifestement dirigées contre de Bérulle.

(4) RAYNAUD, *op. cit.*, p. 305.

(5) RAYNAUD, *op. cit.*, p. 114.

(6) RAYNAUD, *op. cit.*, pp. 116-117.

(7) RAYNAUD, *op. cit.*, pp. 272-273.

à l'homme le pouvoir de se refuser à la vocation de Dieu et à l'appel de sa grâce (1). On peut juger par là s'il est vrai de dire que ceux qui font la même objection aux molinistes ont partie liée avec les calvinistes et les luthériens.

Tels sont les principaux griefs élevés par Raynaud contre le *De libertate*. Et il semble assez satisfait de son œuvre. L'amplitude de Gibieuf et son infinité lui paraissent avoir reçu des coups dont elles ne se relèveront pas. Voilà sa liberté mise à bas ; Raynaud a brisé son bouclier, fait choir ses armes et lui a même rogné les ongles (2) ; c'est de l'ouvrage bien fait.

Gibieuf cependant ne se considéra pas comme complètement désarmé, et il songea immédiatement à publier une réponse. On a trouvé dans ses papiers le privilège qu'il prit en 1633 pour une *Libertas vindicata*. Ce livre n'a-t-il jamais été écrit ? Fut-il écrit et détruit par Gibieuf lui-même (3) ? Toujours est-il que, hormis ce privilège et deux approbations, on n'a retrouvé aucune trace de cet ouvrage. L'hypothèse la plus vraisemblable est qu'en tout état de cause Gibieuf apprit à ce moment de Chalmers qu'il avait une réponse toute prête et qu'il allait la publier. Il se dispensa d'une dispute inutile et supprima son livre ou renonça à l'écrire.

Raynaud ne s'était pas attaqué à Chalmers, mais dans un appendice à son livre, Annat l'avait assez vivement malmené. Il ne lui reprochait pas seulement sa doctrine, mais encore son attitude à l'égard d'une compagnie par les

(1) RAYNAUD, *op. cit.*, p. 273.

(2) RAYNAUD, *op. cit.*, p. 254.

(3) Cette seconde hypothèse semblerait plus aisément conciliable avec l'affirmation de Batterel qui déclare qu'au privilège étaient jointes les approbations en original de deux Docteurs de Sorbonne dont il ne cite d'ailleurs pas le nom. Batterel, *Mémoires domestiques*, I, 250.

c'est ainsi qu'on l'emploie lorsqu'on dit que la fin meut celui qui la poursuit. Or, en ce sens, c'est l'entendement qui meut la volonté parce que le bien compris par l'entendement est l'objet propre de la volonté et la détermine comme fin. Dans le second sens, on dit d'une chose qu'elle en meut une autre dans la mesure où elle agit sur elle pour lui communiquer effectivement le mouvement. Ce qui produit un changement meut en ce sens ce qui le subit ; ce qui imprime une impulsion meut ce qui la reçoit, et en ce sens la volonté meut l'entendement ainsi d'ailleurs que toutes les facultés de l'âme. Si l'on compare en effet toutes nos facultés actives entre elles, celle qui tend à la fin universelle apparaîtra nécessairement comme agissant sur celles qui tendent à des fins particulières. Or l'objet de la volonté est précisément le bien, c'est-à-dire la fin en général. Donc, puisque toute puissance de l'âme tend vers un bien particulier qui est son bien propre, comme la vue vers la perception des couleurs et l'entendement vers la connaissance du vrai, la volonté dont l'objet est le bien en général, doit agir sur toutes les facultés de l'âme et en particulier sur l'entendement (1).

Il est dès lors aisé d'apercevoir combien est important le rôle joué par la volonté ; c'est elle qui fait passer à l'acte chacune des facultés de l'homme. Nous avons dit en effet que son action sur l'âme tout entière, sauf les fonctions végétatives qui ne lui sont pas soumises, provient de ce

(1) « *Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis... et hoc modo voluntas movet intellectum... Cujus ratio est quia in omnibus potentiis activis ordinatis illa potentia quae respicit finem universalem movet potentias quae respiciunt fines particulares... Objectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens sicut visus ad perceptionem coloris et intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus. » *Sum. theol.*, I, 82, 6, ad Resp.*

que le bien, son objet, est la fin suprême. Il est donc nécessaire d'admettre que nous comprenons parce que nous le voulons, que nous imaginons parce que nous le voulons et ainsi de suite. Le mouvement de notre entendement lui vient donc de la volonté, et c'est en raison de nos déterminations volontaires que nos facultés intellectuelles, imaginatives et autres peuvent passer à l'acte (1). Il se produit donc entre l'entendement et la volonté une série d'actions et de réactions qui d'ailleurs ne sont nullement incompatibles ou contradictoires; il suffit pour les concilier de montrer que l'entendement et la volonté agissent à la vérité l'un sur l'autre, mais sous des rapports différents. Si nous considérons en effet les objets de la volonté et de l'entendement, nous verrons que l'objet de l'entendement est le premier principe dans le genre de la cause formelle puisqu'il est l'être et le vrai. D'autre part l'objet de la volonté est le premier principe dans le genre de la cause finale, puisque l'objet de la volonté est le bien et que sous le bien se trouvent comprises toutes les fins, comme sous le vrai sont comprises toutes les formes qu'appréhende l'entendement. Il résulte de là que le bien lui-même en tant qu'il est une forme saisissable par l'entendement se trouve compris sous le vrai, à titre de vérité particulière, et que réciproquement le vrai en tant que fin des opérations de l'entendement se trouve compris sous le bien, à titre de bien particulier (2). Ainsi l'origine du mouvement des facultés de l'âme peut être rapportée à l'entendement ou à

(1) « In virtutibus motivis et habentibus intellectum, primo invenitur voluntas; nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum. Intelligimus enim, quia volumus; imaginamur quia volumus, et sic de aliis. » *Cont. gent.*, I, 72.

(2) « Unde et ipsum bonum, in quantum est quaedam forma apprehensibilis, continetur sub vero quasi quoddam verum; et ipsum verum, in quantum est finis intellectualis operationis continetur sub bono ut quoddam particulare bonum. » *De malo*, VI, 1 ad Resp.

la volonté selon le point de vue que l'on adopte. Si l'on se place au point de vue de la spécification des actes en raison de leur objet c'est dans l'entendement qu'on placera le principe premier du mouvement de l'âme. Mais si nous nous plaçons au point de vue de l'accomplissement même des actes, alors l'origine du mouvement se trouve placée non dans l'entendement mais dans la volonté (1). Il est donc évident que l'entendement et la volonté ne se meuvent pas ici réciproquement sous le même rapport ; et nous pouvons maintenir que si d'une part l'entendement meut la volonté à titre de cause formelle et aussi de cause finale puisqu'elle lui représente le bien, son objet, d'autre part la volonté meut l'entendement à titre de cause efficiente et aussi de cause finale, puisque la fin est à la fois ce que l'agent réalise, et ce qui le détermine à agir (2).

Sur ce point d'importance capitale en ce qui concerne l'explication de la liberté, Descartes ne se sépare pas de saint Thomas. De même que nous l'avons vu admettre une action de l'entendement sur la volonté, de même nous le voyons reconnaître avec saint Thomas l'action de la volonté sur l'entendement. *Intelligimus quia volumus*, lisons-nous dans la *Somme théologique*, *imaginamur quia volumus et sic de aliis* (3). Descartes, dans le traité des *Passions de l'âme*, ne s'exprime pas autrement. C'est la volonté qui applique

(1) « Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte objecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu... si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. » *Ibid.* Cf. *Sum. theol.*, I^a 2^{ae} 9, 1, ad 3^{am}.

(2) *Cont. gent.*, I, 72, ad « In virtutibus... » Cf. *Sum. theol.*, I, 82, 6 ad Resp., et aussi « Respondeo primo non esse absurdum idem respectu ejusdem esse movens et motum in diverso genere causae. Finis enim est id quod ab agente fit, et tamen idem movet agens ad operandum. Atqui in re proposita intellectus movet voluntatem in genere causae formalis externae, voluntas vero intellectum in genere causae efficientis et finalis. » E A SANCTO PAULO, *Sum. phil.*, I, 2, p. 40.

(3) SAINT THOMAS, *loc. cit.*

notre âme à l'imagination des êtres irréels ; nous imaginons les monstres et les chimères parce que nous voulons les imaginer. Il en va de même en ce qui concerne l'entendement ; nous examinons et comprenons ce qui est intelligible parce que nous le voulons ; et ainsi toutes les opérations de notre âme sont soumises aux déterminations de notre volonté. « Lorsque notre âme s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point, comme à se représenter un palais enchanté ou une chimère, et aussi lorsqu'elle s'applique à considérer quelque chose qui est seulement intelligible et non point imaginable, par exemple à considérer sa propre nature, les perceptions qu'elle a de ces choses dépendent principalement de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit (1). »

La volonté est donc le principe actif de l'âme ; l'entendement joue à son égard un rôle passif. Et sans nul doute la difficulté n'est pas de montrer que Descartes a attribué à la volonté un rôle actif et une influence réelle sur l'entendement. La véritable difficulté vient bien plutôt de ce qu'il semble parfois faire ce rôle si grand et cette influence si prépondérante, que nulle place ne resterait ensuite pour l'action réciproque de l'entendement sur la volonté. Nous savons en effet que Descartes parle volontiers d'une impulsion imprimée par l'entendement à la volonté, d'une sorte de mouvement qu'il lui communiquerait en lui découvrant le bien. Et cependant d'autres textes en apparence contradictoires, semblent réduire l'entendement à la plus absolue passivité et ne reconnaître de véritable activité que dans les déterminations de la volonté : De même que les différentes sortes de pensées que nous apercevons dans l'âme peuvent se ranger sous deux genres principaux et se rapportent soit à l'entendement soit à la volonté, de même elles peuvent être toutes considérées soit comme passives soit comme actives. Toutes les pensées de l'âme sont ou

(1) *Passions*, I, 20.

des actions ou des passions ; or la classification de Descartes apparaît très simple : seules les volontés de l'âme sont des actions, toutes les autres sortes de pensées sont des passions (1). Comment concilier de telles affirmations ? Comment admettre, s'il est vrai que dans l'âme la volonté seule soit active que l'entendement exerce une action quelconque sur la volonté ?

Nulle part Descartes ne semble manifester le souci d'établir cette conciliation. Alors que les philosophes de l'École avaient soin de démontrer que dans cette action réciproque de l'entendement et de la volonté *non est idem movens et motum secundum idem*, Descartes paraît n'avoir même pas aperçu la difficulté. Cherchons si, à défaut d'une solution expresse apportée par le philosophe lui-même, les textes ne renfermeraient pas les éléments d'une solution et l'explication d'une si étrange contradiction.

On pourrait alléguer tout d'abord que dans les textes qui semblent supposer une influence de l'entendement sur la volonté, le terme d'action ne se rencontre pas. La volonté est poussée par l'entendement, dit Descartes ; l'entendement la remue, lui communique des impulsions, mais nulle part nous ne trouvons posée la thèse de l'activité de l'entendement et de la passivité de la volonté. On pourrait donc admettre que dans la pensée même de Descartes cette prétendue action n'existe pas. L'entendement apercevrait le bien ; la volonté se déterminerait alors librement à l'accepter, mais l'origine de cette détermination volontaire serait bien plutôt dans la liberté de la volonté elle-même que dans l'objet que l'entendement lui pré-

(1) « Je ne mets aucune différence entre l'âme et ses idées que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir. Et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions. » A Mesland, 2 mai 1644, IV, 113.

sente. Quelques textes sembleraient parfois justifier cette interprétation. Il est évident, dit Descartes, que d'une grande lumière dans l'entendement suit une grande propension dans la volonté (1), mais tout dépend du sens que l'on donnera au terme « sequitur ». Rien ne prouve qu'il veuille signifier par là une action réelle et efficace de l'entendement ; traduisons simplement qu'à la suite de cette grande lumière dans l'entendement s'élève une grande propension dans la volonté. Plus d'une raison cependant pourra nous détourner de cette interprétation et il nous paraît difficile de concilier avec les textes l'hypothèse d'une absolue passivité de l'entendement dans la philosophie cartésienne. La seule définition de l'action et de la passion telles que les entend Descartes suffira d'ailleurs à nous en convaincre.

« Je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eût traitée (2). » C'est en ces termes que Descartes abandonne résolument au début du traité des *Passions* tous les enseignements de ses prédécesseurs, enseignements si maigres et d'ailleurs si peu croyables qu'on ne peut espérer découvrir la vérité en ces matières qu'à la condition de s'éloigner des sentiers battus. Et aussitôt il adopte dans son sens général la définition scolastique de l'action et de la passion. Tout ce qui se produit de nouveau, tout fait, tout événement, pourra être considéré à un double point de vue. Par rapport au sujet qui fait que l'événement arrive, ce sera une action ; par rapport au sujet à qui l'événement arrive, ce sera une passion. L'action et la passion ne sont donc pas deux événements, deux faits différents, mais un seul et même événement considéré tantôt dans ce qui le produit et tantôt dans ce qui le

(1) *Loc. cit.*, IV, 116.

(2) *Passions*, I, 1.

subit (1). Descartes sait d'ailleurs, et il le dit, que sa définition ne se sépare pas pour l'essentiel de celle des « philosophes ». Sans doute en passant de l'École au cartésianisme la notion de passion a dû se dépouiller de toutes les théories sur les rapports de la matière et de la forme dont on l'embarrassait. Agir, selon la doctrine de l'École, c'est imposer une forme ; pâtir, c'est la recevoir (2). Descartes est en défiance à l'égard de ces notions de forme et de matière, de puissance et d'acte. Elles déguisent mal à son sens des idées qui ne sont ni claires ni distinctes ; elles obscurcissent souvent des notions premières et connues par elles-mêmes qui ne peuvent que perdre à s'entourer de tant d'explications. Aussi, à la notion de forme et de matière, voyons-nous Descartes substituer la notion plus simple de « fait » ou d'événement. Mais si nous considérons de plus près cette notion de « ce qui arrive » nous la voyons se rapprocher sur bien des points de la doctrine de l'École concernant les rapports de l'action et de la passion.

Pour les deux philosophies en effet ce qu'il y a d'essentiel c'est d'établir l'identité fondamentale de l'action et de la passion, de bien mettre en évidence que le même fait implique toujours et nécessairement l'activité de ce qui le produit et la passivité de ce qui le subit. Sans doute plus d'une fois les philosophes de l'École semblent s'attacher à distinguer ces deux termes d'action et de passion et faire effort pour prévenir toute confusion ; mais au moment même où ils les distinguent ils se voient contraints de les rapprocher. Bien que le mouvement soit l'acte commun de ce qui meut et de ce qui est mû, autre chose est recevoir un mouvement et autre chose le produire. Il faut donc nécessairement distinguer ces deux catégories : l'action et

(1) *Passions*, I, 1.

(2) « Est passio receptio alicujus formae. » SUAREZ, *Met. disp.*, 48, 1, 1.

la passion (1). L'action et la passion diffèrent donc en cela : produire un mouvement c'est agir, le recevoir c'est pâtir, mais aussi l'action et la passion ne diffèrent qu'en cela ; elles sont un seul et même acte considéré tantôt dans son origine et tantôt dans son terme ; elles sont les modes d'une même réalité. Il est donc impossible d'introduire une distinction réelle entre l'action et la passion (2). Aussi nul désaccord essentiel ne peut-il survenir entre Descartes et l'École sur ce point. Descartes refuse de séparer l'action de la passion parce que tout fait est une action au regard de ce qui fait qu'il arrive, une passion au regard du sujet auquel il arrive. Il n'est pas moins impossible selon lui de séparer l'action de la passion que de séparer la cause de l'effet ; et de même que l'on peut affirmer qu'il n'y a pas d'effet sans cause, de même on peut affirmer qu'il n'y a pas de passion sans action et réciproquement. Comment peut-on dire, par exemple, que le sabot qui tourne sur lui-même après que le fouet l'a frappé est passif à l'égard de ce fouet, bien que le fouet, ait cessé de le frapper ? Il faudrait admettre pour cela que l'action et la passion peuvent résider dans des sujets absolument séparés et même que la passion peut durer dans un sujet alors que le sujet actif n'existe même plus. Si le fouet, en effet, cessait non seulement de frapper le sabot, mais encore d'exister, le sabot serait donc passif au regard de ce qui n'existe pas ? A ce compte on pourrait nier qu'il se produise aucune action dans le monde ; tous les événements

(1) « Licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia operatio est facere motum et recipere motum. Unde et duo praedicamenta ponuntur, facere et pati. » *Conf. gent.*, II, 57.

(2) « Est communis et vera sententia, actionem et passionem non distingui realiter proprie et rigore. Haec est sententia Aristotelis, III, *Physic.*, c. 3, ubi ait actionem et passionem in re esse eundem actum seu motum, differreque penes diversos respectus... Actio et passio sunt modi ejusdem rei ; ergo non possunt inter se habere realem distinctionem. » SUAREZ, *Met. disp.*, 48, 1, 3.

pourraient être considérés comme des passions résultant d'actions primitives produites à l'origine du monde au moment de la création. Mais cette conception tombe dès que l'on refuse de distinguer réellement l'action de la passion. Elles ne sont qu'une même chose qui s'appelle action lorsqu'on la rapporte au *terminus a quo*, passion lorsqu'on la rapporte au *terminus ad quem* ou *in quo*, et pas un instant, si bref soit-il, il n'y a de passion sans une action correspondante et réciproquement (1).

Sans doute l'adversaire que Descartes veut réduire ici au silence n'est pas autre que la philosophie de l'École elle-même, mais on doit remarquer qu'il la combat avec ses propres arguments. Lorsque Descartes nie qu'il y ait lieu de distinguer réellement le mouvement imprimé par l'agent du mouvement reçu par le patient c'est la doctrine de l'identité de l'action et de la passion qu'il applique (2). Action et passion s'unissent selon l'École dans un seul mouvement ou, si l'on préfère, dans un seul changement qui leur est commun. Il est contradictoire qu'un sujet subisse une passion sans qu'elle lui soit imposée par l'action d'un autre sujet, car il n'y a pas d'effet sans cause. Or cet événement, ce fait ou ce changement, dans la mesure même où il se rapporte à celui qui les produit est une action au sens propre du terme. Et réciproquement par le fait même que le changement produit

(1) « Cum vero dicitur turbinem in seipsum non agere, dum se circumvolvit, sed tantum pati a verbere, licet absente, vellem scire quo pacto unum corpus ab alio absente, pati possit, et quomodo actio et passio ab invicem distinguantur... Semper autem existimavi unam et eandem rem esse, quae cum refertur ad terminum *a quo* vocatur actio, cum vero ad terminum *ad quem* sive *in quo* recipitur vocatur passio : adeo ut plane repugnet, vel per minimum temporis momentum, passionem esse sine actione. » Ad Hyperaspistem, août 1641, III, 428.

(2) « Omnis actio est idem re cum termino, et passio non distinguitur realiter ab actione cum simul ambae concurrunt. » Conimb., *De gener. et corrup.*, I, 3, 6.

dépend de l'action d'un certain sujet, il faut nécessairement qu'un autre sujet le subisse et qu'il soit à son égard une passion ; en sorte que l'action et la passion ne peuvent jamais être séparées (1). Telle est la doctrine scolastique, et telle est aussi, on s'en souvient, la conclusion du premier article du traité des *Passions*. Dès lors il est difficile de prétendre qu'aux yeux de Descartes l'entendement ne joue pas un rôle actif par rapport à la volonté. Si le jugement tel que le conçoit Descartes suppose la collaboration de l'entendement et de la volonté, et si dans le jugement l'appréhension du bien par l'entendement entraîne dans quelque mesure et de quelque manière que ce soit le consentement de la volonté, comment soutenir qu'aux yeux de Descartes l'entendement n'est pas actif au regard de la volonté et la volonté passive au regard de l'entendement ? Lorsqu'on définit l'action un fait considéré par rapport à ce qui le produit, peut-on refuser un rôle actif à l'entendement qui toujours est la raison des déterminations de la volonté ? Et réciproquement si la passion n'est que le même fait considéré, non plus par rapport à ce qui le produit, mais à ce en quoi il se produit, comment dire que la volonté est toujours active puisque toujours au contraire ses déterminations dépendent de l'impulsion qu'elle reçoit de l'entendement lorsqu'il lui découvre le bien son objet.

Et ces termes eux-mêmes d'impulsion ou de mouvement

(1) « Actio et passio ita conjunguntur realiter in uno motu seu mutatione, ut nec actio a passione, nec passio ab actione separabilis sit... quia repugnat passionem fieri in aliquo subjecto quin ab aliquo agente procedat, quia non potest esse effectus sine causa ; hoc autem ipso quod ab agente procedit invenitur in illa mutatione vera ratio actionis... E converso etiam non potest esse actio ex subjecto... quin hoc ipso inferat passionem, nam si ex subjecto fit, in subjecto recipitur terminus ejus et in eodem fit : ergo est passio et receptio ex parte talis subjecti : sunt ergo omnino inseparabiles passio et talis actio. » SUAREZ, *Met. disp.*, 48, 1, 9.

ne sont pas davantage employés par Descartes pour écarter l'hypothèse d'une action réelle et proprement dite de l'entendement sur la volonté. Les expressions de « *impellens et impulsum* » ou de « *movens et motum* » n'excluent pas le sens des termes action et passion. Tout au contraire ces diverses façons de s'exprimer sont synonymes à ses yeux. Descartes pense que le type de l'action et de la passion se rencontre dans le mouvement local. Chaque mouvement doit être considéré comme une action au regard de celui des deux corps qui meut l'autre, et comme une passion au regard de celui des deux corps qui est mu. Lorsqu'on étend aux choses immatérielles le sens de ces deux termes, on veut dire simplement qu'il se produit en elles quelque chose d'analogue au mouvement et qui par rapport à ce qui meut se nomme action, par rapport à ce qui est mu, passion. C'est ainsi que la volition serait une action de l'âme et l'intellection ou la vision une passion (1). Lorsque Descartes dit que la volonté est active et l'entendement passif, il entend donc signifier que la volonté produit dans l'entendement quelque chose d'analogue au mouvement. Ne sommes-nous pas en droit de conclure la réciproque et que lorsque Descartes dit que l'entendement pousse ou meut la volonté il signifie par ces métaphores empruntées au mouvement que l'entendement est alors actif par opposition à la passivité de la volonté ? On le reconnaîtra d'autant plus volontiers peut-être que les philosophes de l'École employaient déjà des métaphores de ce genre et dans l'intention très expresse de désigner le rap-

(1) « *In rebus corporeis omnis actio et passio in solo motu locali consistunt, et quidem actio vocatur, cum motus ille consideratur in movente, passio vero cum consideratur in moto. Unde sequitur etiam, cum illa nomina ad res immateriales extenduntur, aliquid etiam motui analogum in illis esse considerandum; et actionem dicendam esse, quae se habet ex parte moti, ut intellectio et visio in eadem mente.* » A Régius. Décembre 1641, III, 454-455.

port d'action à passion (1). Ainsi tout nous invite à prendre en un sens strict les termes employés par Descartes, et à penser qu'il a conservé de l'École la conception de l'activité de l'entendement par rapport à la volonté. Comment dès lors concilier ces affirmations contradictoires et expliquer qu'ayant hérité de l'École la doctrine de l'action réciproque de l'entendement et de la volonté, il ne reconnaisse d'autre part comme actions de l'âme que les seuls mouvements de la volonté ?

La seule explication possible de cette contradiction nous semble liée à la considération du but particulier que Descartes poursuit dans le traité des *Passions*. Dans la quatrième méditation, le philosophe n'avait pas à employer les termes d'action et de passion. Ce langage tout scolastique risquait en ce lieu d'égarer le lecteur qui n'aurait pas manqué de les interpréter dans le sens même où d'ordinaire l'École les prenait. Or, saint Thomas reconnaissait à l'entendement une double sorte d'activité, au regard de l'objet qu'il appréhende et au regard de la volonté qu'il éclaire. Descartes admet bien que l'entendement est actif au regard de la volonté, au moins en un certain sens, mais il soutient qu'au contraire ce même entendement est passif au regard de son objet. Or, dans le traité des *Passions* il s'agit essentiellement d'expliquer en quoi consiste l'activité ou la passivité de l'âme par rapport aux objets extérieurs, d'expliquer en particulier de quelles actions du corps proviennent ces mouvements de l'âme que l'on nomme les *Passions*. Ce qui intéresse à

(1) « Hoc igitur loco asserimus voluntatem ab intellectu moveri quoad speciem actus quia intellectus proponit voluntati objectum a quo tanquam a principio formali externo actus voluntatis speciem sumunt. Ubi adverte bonum cognitum non solum sese habere ad actus voluntatis ut causam formalem externam, prout illis tanquam terminus ad quem referuntur, speciem tribuit, sed etiam ut finem quatenus motu metaphorico allicit voluntatem. » E. A. SANCTO PAULO, *Sum. phil.*, I, 2, p. 38.

ce moment Descartes ce n'est plus l'action réciproque de l'entendement et de la volonté, mais la question de l'activité ou de la passivité de l'âme tout entière par rapport au corps. On comprend que les termes d'action et de passions revêtent alors dans sa pensée un sens très particulier ; le philosophe se trouve conduit à restreindre le sens de ces termes pour les adapter au problème qui le préoccupe. Ce qu'il entendra par action, c'est une certaine sorte de pensées qui sont immédiatement au pouvoir de l'âme et sur lesquelles le corps ne peut agir qu'indirectement. Par passion il n'entendra plus simplement un fait considéré au regard du sujet qui le subit mais toutes sortes de perceptions, c'est-à-dire des pensées différentes de celles qui précèdent, absolument dépendantes de l'action du corps et qui ne peuvent être modifiées qu'indirectement par l'action de l'âme sauf dans les cas où l'âme est elle-même la cause de ces perceptions. Dans la première sorte de pensées on a reconnu les volitions de l'âme ; dans la seconde on rangera la perception des objets par les sens, les imaginations et la perception des mouvements de notre volonté (1).

D'ailleurs, chaque fois que Descartes affirme l'absolue passivité de notre entendement et ne reconnaît de rôle actif qu'à la seule volonté, il définit la passivité de l'entendement non par rapport à la volonté mais par rapport à son objet. Jamais nos volontés ne peuvent être directement modifiées par le corps ; il faut que d'abord il y

(1) « Et des deux sortes de pensées que j'ai distinguées en l'âme dont les unes sont ses actions, à savoir ses volontés, les autres ses passions en prenant ce mot en sa plus générale signification qui comprend toutes sortes de perceptions, les premières sont absolument en son pouvoir et ne peuvent qu'indirectement être changées par le corps, comme au contraire les dernières dépendent absolument des actions qui les conduisent et elles ne peuvent qu'indirectement être changées par l'âme excepté quand elle est elle-même leur cause. » *Passions*, I, 41.

ait quelque perception ou imagination à la suite desquelles la volonté se détermine, et c'est pourquoi l'on peut dire que la volonté est active. Par contre, l'âme ne peut pas agir directement sur les perceptions ou les imaginations : l'intermédiaire du corps est ici nécessaire et c'est pourquoi l'on peut dire que les perceptions sont, d'une façon générale, passives. Ainsi la passivité de nos perceptions doit s'entendre de leur passivité à l'égard des choses qu'elles représentent d'une part, et d'autre part à l'égard du corps où les traces de nos perceptions antérieures se conservent. Elle s'entend enfin à l'égard des dispositions innées de l'âme et des mouvements de la volonté. Dans tous ces cas l'âme est passive exactement comme le morceau de cire qui reçoit les figures diverses que lui impriment les autres corps, et aussi celles qui résultent de ses qualités propres ou du mouvement qu'elle conserve après qu'on le lui a imprimé (1). En définissant ainsi la passivité de l'entendement dans la perception, Descartes s'oppose à la conception scolastique qui voit un acte dans toute appréhension du vrai par l'âme (2). Mais affirmer la passivité de l'entendement, même absolue, par rapport à son objet ne rend pas impossible toute affirmation d'une activité au moins relative de l'entendement par rapport à la volonté. Ces deux thèses de Descartes ne s'excluent donc pas puisqu'elles se posent dans des plans différents, et malgré les textes en apparence contradictoires qu'on peut alléguer, il reste vrai de dire que la conception cartésienne des rapports de l'entendement et de la volonté est dans son fond celle de saint Thomas lui-même. Descartes a gardé de ses maîtres de la Flèche la doctrine de l'activité et de la passivité réciproques de l'entendement et de la volonté.

(1) *Passions*, I, 17. A Mesland, 2 mai 1644, IV, 113-114.

(2) A Regius, décembre 1641, III, 455.

C'est cette même doctrine qui constitue la base de la conception du jugement que développe la quatrième méditation. Il pourrait sembler à première vue que la pensée cartésienne se soit constituée sur ce point en opposition flagrante avec celle de saint Thomas. On considère généralement Descartes comme ayant le premier mis en relief le rôle que joue la volonté dans le jugement ; saint Thomas, au contraire, et les textes ne manquent pas à l'appui de cette thèse, passe pour avoir soutenu une conception purement intellectualiste du jugement. Parmi les historiens certains félicitent Descartes de cette innovation (1) d'autres l'en blâment (2). Nous inclinierions plutôt à penser que l'innovation n'est pas aussi caractérisée qu'on paraît le croire et que deux considérations au moins retirent à la doctrine cartésienne du jugement quelque chose de sa nouveauté.

En premier lieu il convient de remarquer que la principale modification apportée par Descartes à la doctrine de saint Thomas consiste en un changement, ou plutôt en un déplacement de nom. Descartes étend à l'erreur ce que saint Thomas disait du péché, et si au lieu de réserver le nom de jugement à ce que saint Thomas appelait le « *judicium* », on consent à y faire rentrer ce qu'il nommait « *electio* » et décrivait sous ce nom, on obtient intégralement le jugement tel que le conçoit Descartes. Or cette extension à l'erreur de ce que saint Thomas enseignait du péché est aisément explicable puisque l'erreur et le péché sont les deux aspects différents d'un seul et même problème. Le problème du péché est la forme théologique de celui de l'erreur et le problème de l'erreur est la forme philosophique de celui du péché. Nous ne nous étonnerons donc pas de voir un théologien comme saint

(1) Cf. FOUILLÉE, *Descartes*, p. 149.

(2) Cf. MAUMUS, *Saint Thomas d'Aquin et la philosophie cartésienne*, I, p. 361.

Thomas faire porter tout le poids de son analyse sur la question du péché alors qu'un philosophe comme Descartes insistera sur la question de l'erreur ; et cela ne voudra pas dire que l'un et l'autre ne s'aperçoivent pas qu'au fond les deux problèmes se confondent.

Saint Thomas en effet remarque expressément qu'à l'origine de beaucoup de nos fautes se rencontre l'ignorance et l'erreur. Il arrive que trompés par un faux jugement nous prenons le mal pour le bien et c'est alors que nous commettons le péché (1). Et non seulement le mal moral n'est souvent qu'une erreur commise dans la poursuite du bien, mais encore l'erreur est en elle-même et dans son essence de même nature que le péché. Si l'ignorance en effet n'est pas un péché, il n'en est pas de même de l'erreur proprement dite. L'ignorance n'est que l'absence de science ; l'erreur est plus que cela : elle consiste dans une approbation donnée au faux à la place du vrai. A la simple ignorance l'erreur ajoute donc un acte, puisque l'ignorant ne se trompe que lorsqu'il porte un jugement sur ce qu'il ignore, et comme d'autre part le péché consiste essentiellement dans un acte, on doit reconnaître que l'erreur est de même nature que le péché (2).

Si dans la pensée de saint Thomas nous découvrons une tendance à rapprocher ainsi l'erreur du mal moral, il est non moins certain que chez Descartes la tendance

(1) « ... sicut homo peccat eligendo adulterium quod secundum se est malum, et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore; alioquin id quod est malum non eligeretur ut bonum. » *Sum. theol.*, I, 63, 1 ad 4^m.

(2) « Error autem est approbare falsa pro veris; unde addit actum quemdam super ignorantiam. Potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat, et tunc ignorans est et non errans; sed quando jam falsam sententiam fert de his quae nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. » *De malo*, III, 7 ad Resp. Cf. *Sum. theol.*, I, 17, 1.

inverse se fait nettement sentir et poursuit l'assimilation du mal moral à l'erreur. Si l'on en croyait le résumé synoptique des *Méditations* rien ne serait plus éloigné de la pensée de Descartes que la confusion de ces deux problèmes. Lorsqu'il parle dans la quatrième méditation de l'erreur qui se commet dans la distinction du vrai et du faux, il ne songe nullement au péché. N'est-il pas un simple philosophe usant des seules lumières de sa raison pour découvrir la vérité et non un théologien préoccupé de ce qui concerne la foi et les mœurs (1) ? Mais ce n'est là qu'une feinte, et Descartes n'exprime pas en cet endroit sa véritable pensée. Il prend simplement une mesure de sécurité. C'est à la suite de certains conseils d'Arnauld, théologien susceptible en matière de grâce, que Descartes adjoint au résumé des *Méditations* cette prudente restriction. Pourquoi, avait objecté Arnauld, l'auteur confondrait-il erreur intellectuelle et erreur morale ? Il peut y perdre beaucoup et n'a rien à y gagner. Sa doctrine vraie en ce qui concerne l'erreur que l'on commet dans la poursuite du vrai et du faux ne l'est plus lorsqu'il s'agit de l'erreur que l'on commet dans la poursuite du bien et du mal (2). C'est une confusion inutile étant donné le but que l'auteur se propose et, de plus, dangereuse puisqu'elle donne prise aux contestations (3).

L'argument porta. On ne faisait pas en vain appel à la prudence de Descartes, et par l'entremise de Mersenne il

(1) VII, 15, lig. 6-12.

(2) On apercevra mieux dans la suite ce qui pouvait inquiéter Arnauld sur ce point. Descartes conclut la quatrième méditation en déclarant qu'il ne dépend que de nous de ne pas nous tromper. C'est soutenable à la rigueur pour un janséniste, mais il serait tout à fait insoutenable de prétendre que nous avons toujours le pouvoir de nous abstenir du péché. Il y faut encore, et d'abord, la grâce.

(3) VII, 215, lig. 15 et sqq.

accorda à Arnauld la satisfaction demandée (1). En réalité, la véritable pensée de Descartes était tout autre, et jamais il n'avait songé à donner deux solutions différentes aux problèmes de l'erreur et du péché, mais il voulait demeurer autant que possible dans les limites de la philosophie, et la crainte d'aborder des questions théologiques épineuses avait été la seule cause de sa retenue (2). Encore ne l'avait-il fait qu'autant qu'il avait pu, et dans le texte même des *Méditations* plus d'une expression échappée à l'auteur donnait un démenti à la restriction de l'abrégé. Tantôt Descartes parle de la grâce en même temps que de la lumière naturelle ; tantôt il parle de la recherche « veri et boni », confondant ainsi ouvertement les deux problèmes du mal et de l'erreur (3) ; toutes expressions qui prouvent à quel point dans son esprit les deux questions restent indissolublement liées et confondues. Enfin, comme saint Thomas lui-même, Descartes juge que non seulement la même explication est valable à la fois pour l'erreur et pour le mal, mais encore que l'erreur est un mal ; et sur ce point il est pertinemment sûr de se trouver d'accord avec les théologiens ; ceux-là pèchent qui, sans connaissance de cause, portent quelque jugement (4).

Il importait de noter cet accord, quitte à en restreindre ensuite la portée. Les textes où saint Thomas considère l'erreur comme une sorte de péché sont trop peu nombreux

(1) A Mersenne, 18 mars 1641, VII, 334, lig. 10 et sqq.

(2) « Rien ne m'a empêché de parler de la liberté que nous avons à suivre le bien ou le mal, sinon que j'ai voulu éviter, autant que j'ai pu, les controverses de la Théologie et me tenir dans les bornes de la Philosophie naturelle. » A Mesland, 2 mai 1644, IV, 117.

(3) VII, 58, lig. 1-5 et 10. VII, 60, lig. 28-31.

(4) « Et quis unquam vel Philosophus vel Theologus, vel tantum homo ratione utens, non confessus est, eo minori in errandi periculo nos versari, quo clarius aliquid intelligimus, antequam ipsi assentiamur, atque illos peccare qui causa ignota iudicium ferunt. » VII, 147. Cf. en ce qui concerne saint Thomas, *loc. cit.*, et aussi *Sum. theol.*, I^a 2^æ, 75, 5^a ad Resp.

et trop peu apparents pour qu'on puisse les considérer comme l'origine de l'extension apportée par Descartes à la doctrine scolastique du péché. Cependant ils avaient une importance réelle aux yeux de Descartes ; ils le couvraient. Saint Thomas enseigne que l'erreur participe à la nature du péché ; Descartes peut donc se présenter comme suivant les indications de saint Thomas lorsqu'il enseigne à son tour que l'acte par lequel nous commettons l'erreur est l'acte même par lequel nous commettons le péché. Et c'est l'argument que nous l'avons vu employer dans ses réponses aux objections.

Est-ce à dire que Descartes n'avait qu'à recueillir de l'École l'assimilation de l'erreur au péché, et par conséquent du jugement à l'élection ? Il n'en est rien. Sans doute nous relèverons chez saint Thomas des textes où le rôle de la volonté dans le jugement se trouve indiqué et qui peut-être encouragèrent Descartes dans la voie où il s'engageait. Mais ce n'est là qu'une hypothèse. Le vraisemblable n'est pas que Descartes ait étudié d'assez près le texte même de la *Somme* pour y relever d'aussi brèves et fugitives indications. Ce qu'il connaissait bien, c'était non pas la doctrine authentique de saint Thomas avec toutes les nuances que le théologien y avait introduites, mais le schéma simplifié que l'enseignement de l'École en avait conservé. D'après ce schéma, d'ailleurs conforme dans ses lignes générales à la pensée de saint Thomas, on trouverait d'abord, avant tout jugement, une délibération qui est l'œuvre de l'entendement. A la délibération succéderait la sentence ou jugement, portée elle aussi par l'entendement. Viendrait enfin l'élection, ou acceptation par la volonté du jugement porté par l'entendement. Avec le jugement s'introduirait la possibilité de l'erreur dont la responsabilité remonterait ainsi à l'entendement. Avec l'élection s'introduirait la possibilité du péché dont la responsabilité remonterait ainsi à la volonté. Telle était aux yeux de ses

contemporains, comme sans doute pendant longtemps à ses propres yeux, la doctrine véritable et aussi la doctrine de saint Thomas.

Si Descartes a étendu au problème de l'erreur la solution apportée par l'École au problème du péché c'est donc sans doute pour des raisons d'ordre interne et issues des exigences de son propre système. Nous savons à quel point de vue particulier il se place. Le problème qui le préoccupe est celui de l'erreur, mais de l'erreur considérée comme mal. Il veut prouver que Dieu ne nous y a pas irrémédiablement condamnés et qu'en nous créant capables de nous tromper il nous a aussi conféré le pouvoir de ne pas nous tromper si nous sommes fermement résolus à éviter l'erreur.

Or, ce problème précis, saint Thomas ne se l'était pas posé. Assurément il pensait que l'erreur est un mal, mais il n'estimait pas que la justification de la présence de ce mal dans le monde requiert une explication particulière. Les arguments généraux que nous avons rapportés et que Descartes devait reprendre à son compte, suffisaient pour délivrer Dieu de toute responsabilité à cet égard : nécessité d'une inégalité entre les créatures, considération de l'univers pris « collective » substituée à la considération de l'individu ou même de l'espèce, voilà qui légitimait suffisamment la présence du mal en général et de l'erreur en particulier, dans le monde. Mais surtout l'erreur s'expliquait par ce fait que l'homme est une créature, c'est-à-dire un être fini et limité, déficient parce que tiré du néant, et incapable, par conséquent, d'atteindre la perfection dans quelque ordre que ce soit, pas plus celui de la connaissance qu'aucun autre. Dire que l'homme est sujet à l'erreur et dire qu'il est l'homme, c'est tout un. Saint Thomas n'est donc pas spécialement scandalisé par la présence de l'erreur dans la nature humaine et cela s'accorde d'ailleurs avec la conception qu'il se fait de la science. Pour

lui, comme en général pour les philosophes de l'École le domaine propre de la pensée humaine n'est pas le certain, mais le probable. A part les connaissances mathématiques et les vérités révélées, nous n'atteignons que des probabilités, si bien que les divers ordres de la connaissance humaine peuvent être échelonnés d'après leur probabilité croissante ou décroissante (1). Entre la vérité absolue et l'erreur absolue il y a place pour un certain nombre de degrés où se combinent en des proportions variables la vérité et l'erreur, et, c'est là, dans la plupart des cas, le seul genre de connaissance accessible à l'homme.

Pour Descartes il en va tout autrement. Le probable ne lui suffit plus, et à ses yeux, le probable et le faux se confondent. Le type de la connaissance lui a été fourni par les mathématiques et c'est sur le modèle des mathématiques qu'il veut reconstruire l'édifice entier de la science. Dès lors les divers degrés de probabilité que l'École reconnaissait et sur l'échelle desquels elle répartissait les diverses sciences se trouvent supprimés. Il ne reste en face l'une de l'autre que la vérité et l'erreur; la présence de l'erreur devient donc un scandale, et si par hasard elle se trouvait invincible, il y aurait lieu d'en faire un juste reproche à l'impuissance du créateur ou à sa malice. C'est alors que Dieu serait le grand trompeur, puisque nous ayant donné le désir d'atteindre toujours la vérité, il ne nous en aurait pas conféré le pouvoir. Ainsi la différence qui sépare la doctrine de l'erreur chez saint Thomas et chez Descartes mesure la différence de leurs exigences en matière de certitude. Saint Thomas n'a jamais eu l'idée d'une science humaine dont toutes les parties seraient absolument et définitivement certaines. Une telle science serait plus qu'humaine, et par conséquent il n'y a pas à justifier Dieu de ne

(1) Voir : Com. colleg. Conimb., *Phys. Præmium*, 5, 4 ; et SUAREZ, *Mel. disp.*, I, 5, 22-26.

pas nous avoir créés tels que nous puissions y parvenir. Descartes, au contraire, estime qu'une telle science est possible, qu'il n'y a d'ailleurs pas, à proprement parler, d'autre science possible, et qu'enfin si Dieu lui prête vie c'est lui-même qui la construira. Il pensait très sincèrement ne s'être jamais trompé et croyait n'avoir jamais rien écrit qui ne fût aussi certain ou même plus certain que les vérités mathématiques.

Pour qu'une science de ce genre fût possible, non seulement il ne fallait pas que l'erreur fût l'apanage naturel de l'homme, mais il fallait au contraire qu'en droit l'homme fût infaillible. Et, selon Descartes, il l'est. S'il subsiste, dans les limites de la connaissance humaine, une seule erreur qui soit inévitable, c'est que Dieu nous oblige à nous tromper et qu'il n'est ni tout-puissant ni tout bon. Or, une telle conséquence est évidemment absurde, mais il importe cependant d'en démontrer complètement l'absurdité. Cette démonstration, c'est l'analyse des conditions dans lesquelles se produit l'erreur qui nous la fournit. Pour que l'erreur soit toujours évitable, il faut qu'il soit toujours en notre pouvoir de ne pas la commettre, et pour cela il faut en fin de compte que notre volonté soit maîtresse de la conclusion de nos jugements. Voilà ce que Descartes doit démontrer s'il veut établir qu'une science, non pas à la vérité complète, mais entièrement et rigoureusement certaine, est possible.

Or Descartes peut en emprunter la démonstration à la philosophie de l'École. Saint Thomas avait eu à résoudre un problème en tous points semblable : celui du péché. Selon la théologie catholique, l'homme se trouve par rapport au péché exactement dans la situation où Descartes veut qu'il soit par rapport à l'erreur. L'homme est faillible en ce sens qu'il peut pécher, mais il n'y a pas une seule faute qu'il soit, par nature, obligé de commettre. De même que selon Descartes un homme peut, en droit, penser toute

sa vie sans commettre une seule erreur, il peut, selon la théologie catholique, agir toute sa vie sans commettre un seul péché. Sans doute une telle vie suppose une série de secours extraordinaires de la part de Dieu, mais enfin elle est possible, et il faut bien qu'elle le soit, parce que s'il existait une seule faute vraiment inévitable pour un homme, quels que puissent être les efforts de sa volonté, Dieu lui-même se trouverait responsable du péché commis par cet homme. En réalité, les choses ne se passent pas ainsi et saint Thomas l'établit par sa doctrine de l'*electio*. Entre les faux jugements que propose un entendement troublé par la concupiscence et les passions, et les actes que nous accomplissons, s'interpose la volonté libre. Il est toujours en notre pouvoir d'accepter ou de refuser les propositions de notre entendement, et, par cette libre acceptation de ses actes, l'homme devient seul responsable de ses fautes. Voilà précisément de quoi résoudre le problème que Descartes s'est posé. Il lui suffira de reculer le jugement jusqu'au moment où il est accepté par la volonté, c'est-à-dire de nommer jugement ce que saint Thomas nommait élection. Par là s'expliquent à la fois et la différence de terminologie qui sépare le théologien du philosophe et le singulier parallélisme entre le contenu de leurs doctrines qu'il nous sera donné de constater (1).

On sait quelle est selon Descartes la nature de nos jugements, et par conséquent de nos erreurs. Deux causes concourent à leur production : notre faculté de connaître

(1) Saint Bonaventure d'ailleurs introduit nettement la volonté dans le jugement : « *Judicium importat actum rationis regulatum secundum imperium voluntatis. Sentent.*, II, dist. 25, p. 1 dub. 1. Et « *Quantumcumque enim ratio deliberet in eam partem terminatur definitivum judicium quam praeoptat voluntas.* » *Ibid.*, p. 1, art. un ; qu. 6. Nous avons déjà dit pourquoi nous n'insistons pas sur l'influence possible de saint Bonaventure. Mais de plus on verra que la différence n'est ici que dans la terminologie. Le fonds des doctrines est identique chez saint Bonaventure et chez saint Thomas.

et notre faculté de choisir, ou libre arbitre ; en d'autres termes, notre entendement et notre volonté. Le jugement est un acte complexe et l'erreur qui en résulte ne peut être attribuée ni à l'entendement considéré en lui-même, ni à la volonté prise isolément. Pour qu'il y ait erreur ou péché, l'entendement et la volonté doivent concourir en un même acte : l'entendement délibérant et présentant à la volonté les idées sur lesquelles portera son élection (1). Tant que je ne fais que concevoir les idées des choses, il est impossible que je me trompe ; mais l'erreur apparaît dès qu'apparaît le jugement, c'est-à-dire aussitôt qu'à la simple connaissance que nous prenons des choses par notre entendement viennent s'ajouter les décisions de notre volonté. N'y avait-il pas à craindre cependant d'introduire par là même une confusion entre deux puissances de l'âme de natures très différentes ? Comment attribuer à la volonté, puissance aveugle en elle-même, un rôle dans le jugement ? Peut-être vaudrait-il mieux attribuer à l'entendement tout ce qui est connaissance et jugement, et réserver à la volonté l'élection consécutive au jugement ? C'est au moins ce qu'en une de ses instances Gassend lui objectait (2), et c'est ce que Regius objectait à son tour dans le Programme de 1647 où il spécifiait que l'on doit attribuer la faculté de juger au seul entendement (3). Descartes connaissait cette doctrine ; c'était celle-là même qu'on lui avait enseignée à la Flèche au nom de saint Thomas. Mais il avait des raisons majeures de la modifier ainsi qu'il le faisait.

(1) « ... adverto illos (sc : errores) a duabus causis simul concurrentibus dependere ; nempe a facultate cognoscendi quae in me est, et a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu, et simul a voluntate. » VII, 56.

(2) « Vitandae confusionis gratia debere intellectum et voluntatem ita distingui, ut quidquid cognitionis et judicii est ad intellectum pertineat ; quidquid appetitionis electionisque ad voluntatem. » VII, 404.

(3) « XVI. Cogitatio mentis est duplex : intellectus et voluntas. XVII. Intellectus est perceptio et judicium. » VII, 345.

Selon lui, outre la perception qui est nécessaire pour qu'il y ait jugement, il faut encore pour donner à cette matière fournie par l'entendement la forme du jugement, une affirmation ou une négation. Or nous savons par expérience que cette affirmation et cette négation sont toujours en notre pouvoir : nous sommes libres de retenir notre assentiment et de le refuser à ce que notre entendement perçoit. L'assentiment, c'est-à-dire l'acte qui constitue le jugement, doit donc être rapporté non à la perception de l'entendement, mais à la détermination de la volonté (1).

Du même coup, Descartes tient la solution du problème qu'il s'est proposé. L'erreur ne se rencontre que dans le jugement ; le jugement dépend de notre volonté, et notre volonté est libre. Nous sommes donc toujours libres, si nous usons bien de notre volonté, de ne pas commettre d'erreurs. Il suffira pour cela que nous n'accordions jamais notre assentiment aux propositions fausses ou même simplement douteuses de notre entendement ; il suffira en un mot que nous ne portions jamais aucun jugement sur ce que nous ne percevons pas clairement et distinctement. Or cela est toujours en notre pouvoir ; il ne dépend que de nous d'éviter la précipitation et la prévention, et par conséquent nous ne saurions sous aucun prétexte rendre Dieu responsable de nos erreurs. L'acte qui constitue la forme de l'erreur provient d'un mauvais usage de notre libre arbitre. C'est là que se trouve véritablement la privation d'où provient ce mal, et encore cette privation ne se rencontre dans l'acte par lequel nous commettons l'erreur que dans la mesure où il procède de nous, mais

(1) « Ergo enim cum viderem, praeter perceptionem, quae prae-
requiritur ut judicemus opus esse affirmatione vel negatione ad
formam judicii constituendam, nobisque saepe esse liberum ut
cohibeamus assensionem, etiamsi rem percipiamus : ipsum actum
judicandi, qui non nisi in assensu, hoc est, in affirmatione vel
negatione consistit, non retuli ad perceptionem intellectus, sed ad
determinationem voluntatis. » Notae in progr. VIII, 363.

non dans les facultés que Dieu nous a données, ni dans notre opération elle-même en tant qu'elle dépend de son concours (1).

En ce qui concerne nos facultés elles-mêmes, nous avons résolu le problème. Elles sont ce qu'elles doivent et peuvent être ; notre entendement fini comme il sied à un être créé ; notre volonté infinie comme il sied à une faculté indivisible et que l'on ne saurait diminuer sans la détruire. Reste donc, comme seule origine possible de l'erreur, un mauvais usage de facultés qui, considérées en elles-mêmes, sont bonnes. Nous nous trompons lorsque nous affirmons ou nions ce que nous ne concevons pas distinctement ; soit qu'affirmant alors une proposition fausse nous nous trompions entièrement ; soit que tombant par hasard sur le vrai nous commettions la faute de nous déterminer malgré l'ignorance de notre entendement. Or quel que soit le genre d'erreur que nous commettions, nulle privation ne s'y rencontre qui soit imputable au concours que Dieu y apporte. Les actes que nous accomplissons, même s'ils sont mauvais, sont cependant entièrement bons et vrais dans la mesure où ils dépendent de Dieu. La privation qui constitue la raison formelle de l'erreur et du péché n'est privation que par rapport à nous qui usons mal de notre libre arbitre ; par rapport à Dieu elle est une simple négation. C'est dire que ce qu'il y a de mauvais dans nos actes vient de nous, mais qu'ils ne contiennent rien que de bon en tant qu'ils dépendent du concours de Dieu (2).

(1) « Atque in hoc liberi arbitrii non recto usu privatio illa inest quae formam erroris constituit : privatio, inquam, inest in ipsa operatione, quatenus a me procedit, sed non in facultate quam a Deo accepi, nec etiam in operatione quatenus ab illo dependet. » VII, 60.

(2) « Nec denique etiam queri debeo quod Deus mecum concurrat ad eliciendos illos actus voluntatis, sive illa judicia in quibus fallor : illi enim actus sunt omnino veri et boni quatenus a Deo dependent... » VII, 60.

Comparons à cette doctrine de l'erreur que nous présente Descartes celle qu'enseigne saint Thomas au sujet du péché. La volonté de l'homme tend naturellement vers le bien. Sur ce point nulle difficulté. Jamais il n'y a lieu de délibérer pour savoir quelle sera la fin de notre volonté. Par le fait même qu'une fin s'impose comme le but à atteindre, elle est soustraite à toute délibération ; tant qu'on la discute au contraire et qu'elle demeure douteuse c'est qu'elle ne joue pas encore véritablement le rôle de fin. Toute fin, en tant que telle, se présente donc comme déjà déterminée (1), et par conséquent la délibération qui précède le choix ne peut porter sur la fin elle-même, mais seulement sur les moyens de parvenir à cette fin (2). Par contre une telle délibération est absolument inévitable. Toutes les fois qu'il s'agit de choses douteuses et incertaines la raison évite de porter son jugement sans un examen préalable. Or nos actes sont de nature particulière, contingente, et, à cause de leur variabilité même, incertaine ; une enquête de la raison s'impose donc avant toute décision, et c'est à cette enquête que l'on donne le nom de *consilium* ou délibération (3). Cette délibération relève essentiellement de la raison. C'est à elle qu'il appartient de discuter par quels moyens on pourra parvenir à une certaine fin et de présenter à la volonté la matière sur laquelle s'exercera son choix. Néanmoins, la délibération elle-même n'est pas sans dépendre en une certaine mesure de la volonté, et pour le nier il faudrait méconnaître les rapports étroits qui unissent la volonté à l'entendement. Considérons en effet deux puissances

(1) SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I^a 2^æ, 14, 2 ad 1^a.

(2) « ... cum consilium sit quaestio, de fine non est consilium, sed solum de his quae sunt ad finem. » *Ibid.*, ad Resp.

(3) « In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente, et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis. Et haec inquisitio *consilium* vocatur. » *Sum. theol.*, I^a 2^æ, 14, 1 ad Resp.

dont les actes respectifs s'ordonnent à la fois par rapport à l'une et l'autre d'entre elles. L'acte de chacune de ces puissances pourra recevoir sa dénomination de l'une ou de l'autre, indifféremment. Or la délibération est sans doute l'œuvre de la raison, mais elle porte aussi la marque de la volonté qui n'est pas sans y jouer un certain rôle. La volonté fournit toujours à la délibération sa matière, puisque l'homme délibère sur ce qu'il veut faire ou ne pas faire. De plus la volonté fournit le motif initial de la délibération ; c'est parce que l'homme veut la fin qu'il délibère sur les moyens. On a donc eu raison de définir la délibération : une volonté qui cherche à s'éclairer (1), si bien que dès le premier moment de notre analyse la volonté nous apparaît comme un élément constitutif de l'élection.

Néanmoins la délibération demeure, dans son essence même, l'œuvre par excellence de la raison. Il faut dire la même chose en ce qui concerne le jugement. Le jugement, *judicium rationis*, comme le nomme souvent saint Thomas, est la conclusion, ou l'une des conclusions, qui mettent un terme à la délibération. Il relève donc essentiellement de la raison et précède l'élection de la volonté, de telle sorte que la conclusion du syllogisme qui établit ce que nous devons faire et qui constitue le jugement, soutient avec l'élection de la volonté des rapports d'antécédent à conséquent (2).

(1) « ... in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia, quia consilium est de his quae homo vult facere, et etiam sicut motivum : quia ex hoc quod homo vult finem movetur ad consilium de his quae sunt ad finem... Ita Damascenus dicit... quod *consilium est appetitus inquisitivus*, ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem. » *Sum. theol.*, I^a 2^{ae}, 14, 1 ad 1^m.

(2) « ... conclusio syllogismi quae fit in operabilibus ad rationem pertinet, et dicitur *sententia* vel *judicium*, quam sequitur electio ; et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tanquam ad consequens. » *Sum. theol.*, I^a 2^{ae}, 13, 1 ad 2.

Mais avec le seul jugement la conclusion de la délibération n'est pas encore complète. Il est nécessaire qu'au jugement porté par la raison s'ajoute l'acceptation de la volonté (1). Cette acceptation constitue le consentement ou l'élection, et c'est ici qu'intervient aussi la volonté sous la forme du libre arbitre. L'expression de « libre arbitre » en effet, ne désigne pas autre chose qu'un pouvoir d'élection qui se fonde sur les délibérations de la raison, et c'est pourquoi l'on peut dire de l'élection qu'elle est une sorte de jugement. Voyons quelle en est exactement la nature. Lorsque la raison a porté son jugement, la volonté peut l'accepter par consentement ou par élection. Par le consentement (consensus) (2), la volonté donne son adhésion à l'un des objets qui s'offrent à elle et par conséquent à l'une des conclusions possibles de la délibération. Cette conclusion était, à la vérité, présente dans l'entendement, mais à la simple connaissance que l'entendement en prenait, un acte spécial s'ajoute ici qui fixe le choix de la volonté (3). Il peut arriver que la délibération nous conduise à constater que plusieurs moyens peuvent nous conduire à notre fin. Si les divers moyens en présence nous satisfont également, nous donnons à chacun d'eux notre consentement, et en pareil cas, il est nécessaire

(1) « 2^o Praeterea, liberum arbitrium dicitur quasi liberum iudicium. Sed judicare est actus cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva... Ad secundum dicendum quod iudicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis et secundo per acceptationem appetitus... Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium. » *Sum. theol.*, I, 83, 3, ad 2^{am}.

(2) Saint Thomas qui se place au point de vue du péché emploie plus volontiers l'expression de « consentement » ; Descartes, qui se place au point de vue de l'erreur, emploie plus volontiers celle d'« assentiment », mais il ne s'interdit pas celle de « consentement » et saint Thomas considère les deux termes comme synonymes. Cf. Index, art. Assentiment.

(3) *Sum. theol.*, I^a 2^{ae}, 15, 1 ad Resp.

pour terminer la délibération, qu'au consentement vienne s'ajouter l'élection.

L'élection consiste, étant donnés plusieurs moyens qui nous agréent, à en choisir un de préférence aux autres. Dans le cas où un seul moyen nous paraît satisfaisant, c'est-à-dire où un seul jugement nous est proposé par notre entendement, il n'y a aucune différence réelle entre le consentement et l'élection. La seule différence qu'on puisse introduire entre eux est une différence de raison. Par le consentement notre choix se porte à une action qui nous agréé; par l'élection, nous préférons cette action à celles qui ne nous agréent pas (1). Mais le cas le plus fréquent est celui où plusieurs actes possibles s'offrent à nous, et il nous faut alors ajouter au consentement que nous donnons à chacun d'eux, l'élection par quoi nous en choisissons un de préférence aux autres. Même en pareil cas le consentement et l'élection ne diffèrent pas réellement par leur nature; l'un et l'autre consistent en un acte de la volonté et l'élection n'est en somme qu'un consentement au second degré. Chez certains disciples de saint Thomas, cette ombre de distinction que la *Somme* maintenait entre le consentement et l'élection achève de s'évanouir, et l'on rencontre les deux termes employés indifféremment l'un pour l'autre. Ils finiront d'ailleurs par être considérés comme synonymes (2).

(1) « ... electio addit supra consensum quamdam relationem respectu ejus cui aliquid praelegitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem... sed ex multis quae placent praeaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum. » *Sum. theol.*, 15, 3 ad 3^{am}.

(2) « Praeterea in voluntate est actus quod dicitur consensus seu electio. Propositum enim bonum ab intellectu, ut diximus, potest voluntas velle et non velle: cum autem vult, illa acceptatio dicitur consensus et electio. » TOLETUS, *Comment. in tres lib. de anima*. Lyon, Veyrat, 1602, p. 636.

Considérons cependant l'acte qui, selon saint Thomas, apporte à la délibération sa conclusion définitive : l'élection, et cherchons à en préciser la nature. Toute élection comporte une partie qui revient à la raison ou à l'entendement, et une partie qui revient à la volonté ; elle dépend manifestement du concours de ces deux facultés (1). L'élection en effet n'est pas autre chose que l'acte complet par lequel la volonté se détermine et qui comprend à la fois la délibération de la raison et la décision de la volonté. La raison et l'entendement sont requis afin qu'il y ait délibération en la manière que nous avons exposée, et jugement sur ce qui nous semble préférable ; la volonté est requise pour qu'il y ait acceptation du jugement porté par l'entendement. De ce concours de l'entendement et de la volonté résulte un acte unique que l'on nomme l'élection (2).

Il reste à déterminer si la substance même de l'acte par lequel se conclut la délibération relève de l'entendement ou de la volonté. Pour en décider, il faut remarquer que la substance d'un acte dépend à la fois de sa matière et de sa forme. Or parmi les actes de l'âme, un acte qui dans sa matière relève d'une certaine puissance peut cependant tenir sa forme et recevoir sa spécification d'une puissance d'un ordre supérieur, car l'inférieur s'ordonne toujours par rapport au supérieur. Si, par exemple, un homme accomplit un acte de force pour l'amour de Dieu, cet acte est bien à la vérité, dans sa matière même, un

(1) ... in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, sive ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. » *Sum. theol.*, I^e 2^æ, 13, ad Resp.

(2) « Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitivæ virtutis, et aliquid ex parte appetitivæ. Ex parte quidem cognitivæ requiritur consilium, per quod adjudicatur quid sit alteri præferendum. Ex parte autem appetitivæ requiritur quod appetendo acceptetur quod per consilium adjudicatur ». *Sum. theol.*, I, 83, 3 ad Resp.

acte de force, mais dans sa forme c'est un acte d'amour, et par conséquent c'est, substantiellement, un acte d'amour. Appliquons ce raisonnement à l'élection et nous constaterons que, dans sa substance même, elle est un acte de volonté. Sans doute, l'entendement fournit en quelque sorte la matière de l'acte en proposant les jugements à l'acceptation de la volonté ; mais pour donner à cet acte la forme même de l'élection, il faut un mouvement de l'âme vers le bien qu'elle choisit. Or ce mouvement appartient à la volonté. L'élection doit donc être rapportée en fin de compte non à l'entendement, mais à la volonté (1).

Ainsi, il est toujours en notre pouvoir d'accomplir un acte ou de ne pas l'accomplir. Réserve faite de la grâce, sur laquelle nous aurons à revenir, nous sommes les seuls auteurs de nos bonnes comme de nos mauvaises actions, et la responsabilité du péché ne saurait en aucun cas remonter jusqu'à Dieu. On pourrait objecter, il est vrai, que Dieu prête son concours à chacune de nos actions et que, par conséquent, il contribue pour sa part à l'acte par lequel nous commettons le péché. Mais l'effet de toute cause seconde déficiente ne dépend de la cause première que pour ce qu'il contient d'être et de perfection, non pour ce qu'il contient d'imperfection et de défaut. Ainsi ce qu'il y a de mouvement dans la marche d'un boiteux est causé par sa faculté motrice ; quant au défaut de rectitude qu'on y remarque, il est causé, non par sa faculté motrice, mais par la déformation de sa jambe. Il en est de même en ce qui constitue le mal et le péché. Dieu est la cause de toute action en tant qu'elle est une action. Or le péché est assurément une action, mais une action qui, par

(1) « Substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia ; et ideo electio substantialiter non est actus rationis sed voluntatis ; perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifestus actus est appetitivae potentiae. » *Sum. theo¹*, 1^a 2^{ae}, 13, 1 ad Resp.

sa nature même, comporte un certain défaut. Ce défaut est causé par la cause seconde et créée, le libre arbitre, en tant qu'il déroge à l'ordre du premier agent, c'est-à-dire de Dieu. Dieu est donc la cause de l'acte du péché, mais il n'est pas la cause du péché parce qu'il n'est pas la cause de ce que cet acte contient de défectueux (1).

Toute cette argumentation, aussi bien chez Descartes que chez saint Thomas, suppose admis le fait de notre liberté. Pour que la preuve soit complète il convient de l'établir. Et ce point ne serait rien si cette même liberté qui est requise pour que l'homme soit seul responsable de l'erreur et du péché n'offrait l'occasion d'un nouveau reproche à adresser au Créateur. Pourquoi nous avoir créés libres puisque notre liberté nous est un moyen de nous tromper et de mal faire ? Pourquoi n'avoir pas assujetti notre entendement à ne consentir qu'aux idées claires et distinctes et à consentir à ces idées au contraire chaque fois qu'elles se présentent ? Descartes hésite d'autant moins à se poser cette objection qu'il a précisément sous la main de quoi la résoudre. Au moment même où il rédige la Quatrième méditation on mène grand bruit autour de lui d'une doctrine d'après laquelle le pouvoir de pécher n'est ni la liberté, ni même un élément de la liberté. D'après les théologiens qui l'enseignent et qui se réclament à la fois de saint Thomas et de saint Augustin, être libre consiste précisément à ne pas pécher. Si cette doctrine est la vraie, Descartes tient la solution de son problème. Le reproche

(1) « Dicendum quod effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu. Sicut quidquid est motus in claudicatione causatur a virtute motiva ; sed quod est obliquitatis in ea non est ex virtute motiva sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala reducitur in Deum sicut in causam ; sed quod est ibi defectus non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente. » *Sum. theol.*, I, 49, 2 ad 2^{am}.

fait à Dieu de nous avoir rendus sujets à l'erreur en nous donnant la liberté tombe de lui-même dès que l'on place la liberté dans la résolution ferme et constante de ne pas se tromper. C'est pour établir cette thèse que Descartes introduit la critique de la liberté d'indifférence dans la Quatrième méditation.

CHAPITRE III

LA CRITIQUE DE LA LIBERTÉ D'INDIFFÉRENCE SES SOURCES

S'il y a dans la scolastique une question de la liberté, elle se pose moins à propos du fait même de la liberté qu'à propos de sa nature. Sommes-nous libres? C'est un point de dogme que nul ne s'avise de contester. Nier la liberté, c'est renverser toute morale et toute religion, rendre vains les délibérations, les commandements, les défenses, les récompenses aussi bien que les châtiments (1). A cet argument traditionnel les théologiens en ajoutaient parfois un autre qui fondait notre liberté sur l'expérience que l'homme peut en avoir. En dehors de tout raisonnement nous éprouvons un certain pouvoir d'agir à notre gré ou de ne pas agir (2). Nous pouvons, selon qu'il nous plaît, demeurer debout ou nous asseoir, diriger nos pas vers tel côté ou vers tel autre, consentir ou non au péché quand l'occasion s'en présente, tourner notre esprit vers la considération de nos fautes pour les déplorer ou l'en distraire.

(1) SAINT THOMAS, *Sum. Theol.*, I, 83, 1, ad Resp. *De malo*, 6 ad Resp.

(2) E. A. SANCTO PAULO, *Sum. phil.*, I, pars 2, p. 49.

Ce serait donc absurdité pure de refuser à l'homme le libre arbitre. Il ne serait pas moins insensé de prêter créance à celui qui le nierait contre sa propre expérience, qu'à un homme niant qu'un papier blanc placé sous ses yeux est blanc. Les deux faits sont également évidents (1). Ainsi la lumière naturelle nous fournit des raisons décisives en faveur du libre arbitre de notre volonté.

Dire que nous saisissons notre liberté dans l'exercice de notre volonté, c'est dire que la volonté et la liberté ne font qu'un ; volontaire et libre ne constituent qu'une seule et même chose. En effet il y a proportion entre les facultés volontaires et les facultés intellectuelles (2). L'entendement et la raison sont l'un à l'autre ce que sont l'un à l'autre la volonté et le libre arbitre. Comprendre en effet consiste dans la simple perception d'une chose ; on a donc raison de dire que les principes sont compris par l'entendement puisqu'ils sont compris en eux-mêmes et sans discussion. Raisonner, au contraire, consiste proprement à passer de la connaissance d'une chose à celle d'une autre ; ainsi l'on raisonne vraiment sur les conclusions puisqu'on les connaît à partir des principes. Il en va de même en ce qui concerne la volonté. La volonté en elle-même ne comporte que le simple appétit de quelque objet ; en ce sens donc on veut une fin, car une fin est toujours désirée pour elle-même. Choisir librement au contraire, c'est désirer une chose en vue d'en obtenir une autre ; on ne choisit donc à proprement parler que les moyens. Ainsi il y a parallélisme entre l'entendement et la raison, d'une part, la volonté et la faculté de choisir librement d'autre part. Mais comprendre et raisonner ne sont qu'une seule et même puissance de l'âme ; la raison est à l'intelligence ce que l'acquisition est à la possession, et le mouvement au repos ; il n'y a entre ces termes qu'une

(1) MOLINA, *Concordia*, 14, 13, 23, 1.

(2) *Sum. theol.*, I, 64, 2, et 80, 2.

différence de perfection (1). Cela revient à dire que vouloir et choisir librement, appartiennent à la même faculté de l'âme, et l'on doit en conclure que la volonté et le libre arbitre ne forment qu'une seule faculté (2). C'est donc dire la même chose d'une action que de la déclarer humaine, ou volontaire, ou libre : ces trois termes s'impliquent réciproquement (3). De tous les arguments présentés par l'École en faveur du libre arbitre, Descartes ne conserve que l'appel à notre expérience personnelle ; s'appuyer sur la considération des lois morales et la légitimité des sanctions serait en effet une erreur de méthode, aucune de ces questions n'ayant encore été posée au début de la Quatrième méditation. A ce moment nous n'avons en notre possession que la connaissance de notre âme et celle de Dieu, mais ces connaissances nous suffisent pour que nous puissions affirmer notre libre arbitre, car si nous examinons notre âme, nous y découvrons comme une véritable notion première et connue par soi, la liberté de notre volonté (4). Bien plus, les autres arguments que l'on peut alléguer deviennent inutiles par le seul fait de celui-ci ; la liberté en effet est de ces choses que chacun doit éprouver en soi-même et qui ne se démontrent guère par des raisonnements. Que si quelqu'un vient à la nier, il faut le laisser à lui-même jusqu'à ce qu'à son tour il en ait fait

(1) « Palet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere : quorum unum est perfecti aliud autem imperfecti. » *Sum. theol.*, I, 79, 8, ad Resp.

(2) « Ejusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una. » *Sum. theol.*, I, 84, 4.

(3) « Intellectus dicitur principium humanarum actionum, non tantum quia est facultas, cujus actiones elicited possunt esse humanae, hoc est voluntariae seu liberae... » E. A. SANCTO PAULO, *Sum. phil.*, t. I, pars II, p. 37.

(4) « Vous avez raison de dire que nous sommes aussi assurés de notre libre arbitre que d'aucune autre notion première, car c'en est véritablement une. » A Mersenne, décembre 1640, III, 259.

l'expérience (1). La liberté de notre volonté nous apparaissant toutes les fois que nous descendons en nous-mêmes pour la considérer, il s'ensuit qu'il est impossible d'établir aucune différence entre la volonté et la liberté ; volontaire et libre ne sont qu'une seule et même chose (2). C'est d'ailleurs pourquoi Descartes au cours de la Quatrième méditation emploie constamment l'un pour l'autre les deux termes (3). Sur le fait même de la liberté, il n'y a donc nulle difficulté. Descartes trouvant les théologiens d'accord n'avait pas à faire de choix périlleux. Mais sa position se trouvait toute différente en ce qui concerne la nature même de la liberté. En quoi consiste la volonté libre ? C'est ce que les philosophes de l'École et les théologiens n'avaient pu définitivement établir. Toute la difficulté du problème provenait d'ailleurs de son étroite connexion avec les controverses qui s'étaient élevées sur la question de la grâce et n'avaient pas attendu le Jansénisme pour prendre toute leur âpreté. Ce qui passionnait les théologiens, ce n'était pas le problème psychologique lui-même des rapports de l'entendement et de la volonté dans l'acte libre ; si les solutions apportées à ce problème n'avaient pas entraîné ou paru entraîner des conséquences graves relativement à l'interprétation du dogme de la grâce, la controverse eût été terminée ; peut-être même n'eût-elle pas été soulevée. Mais il en était tout autrement. Quelle doit être la nature

(1) « *Talia enim sunt ut ipsa quilibet apud se debeat experiri potius quam rationibus persuaderi... Ne sis igitur libera, si non lubet (scil : o caro) ergo certe mea libertate gaudebo, cum et illam apud me experiar... Majoremque forte apud alios merebor fidem, quia id affirmo quod expertus sum, et quilibet apud se poterit experiri, quam tu, quae idem negas ob id tantum, quod forte non experta sis.* » V^æ Resp., VII, 377.

(2) « ... nemo tamen, cum seipsum tantum respicit, non experitur unum et idem esse voluntarium et liberum. » Obj. III^æ Resp. 12^a, VII, 191.

(3) « *Sola est voluntas, sive arbitrii libertas...* » Medit. IV^a, VII, 57 lig. 11-12.

de la grâce pour que notre liberté puisse l'accueillir sans en être détruite, et comment devons-nous entendre la nature de notre liberté pour qu'elle puisse sans s'anéantir se soumettre à la grâce ; telle était l'épineuse question qui renouvelait la controverse de saint Augustin contre Pélagé et servait de champ de bataille aux théologiens des diverses écoles. La solution du problème de la liberté humaine que Descartes apporte dans la Quatrième méditation, fut-elle soustraite à l'influence des courants d'idées entre lesquels se partageaient les théologiens de son temps ? Ne serait-elle pas au contraire historiquement solidaire de la célèbre controverse *De auxiliis gratiae* ?

Il est impossible de retrouver dans l'histoire de l'Église, au seizième siècle, un fait ou un livre qui constitue, rigoureusement parlant, le point de départ de cette controverse. Depuis les luttes soutenues par saint Augustin contre Pélagé, la question n'était jamais tombée dans l'oubli, et l'on pourrait en relever la trace dans toute l'histoire des philosophies médiévales ; mais l'hérésie protestante lui donna incontestablement un regain d'actualité. Elle posait en termes aigus la question des rapports de la grâce divine avec le libre arbitre de l'homme, et, en refusant tout au libre arbitre pour tout accorder à la grâce qui prédestine, cette hérésie engageait les docteurs catholiques qui luttaient contre elle, à exagérer au contraire la part qui revient à la liberté humaine dans l'œuvre de notre salut. Les membres de la Compagnie de Jésus devaient se sentir particulièrement entraînés à défendre le libre arbitre ; ils constituaient une compagnie de soldats qui pouvaient être envoyés immédiatement sur tous les points où la foi était menacée. En Allemagne, les Jésuites luttaient contre les protestants ; en Belgique, ils luttaient contre les Baianistes qui malmenaient aussi le libre arbitre et semblaient exagérer sa dépendance à l'égard de la grâce de Dieu. On conçoit que

les besoins de l'apologétique aient suscité dans leurs rangs un certain nombre de docteurs préoccupés d'établir l'accord entre la liberté humaine et la grâce divine, en insistant particulièrement sur la part qui revient à la liberté dans l'œuvre du salut. C'est pour résoudre cette difficulté que les théologiens de la Compagnie portèrent leur choix, parmi les diverses solutions possibles, sur celle que l'on a coutume de désigner par le nom de « Science moyenne » et qui fait la part la plus large possible à l'action de notre liberté. La doctrine, sans le nom qui devait la rendre célèbre, se rencontre pour la première fois, à ce qu'il semble, sous une forme vraiment nette, chez le Jésuite Portugais Pierre Fonséca. De son enseignement elle passa dans celui de Bellarmin et Lessius, qui enseignaient à Louvain ; dans celui de Grégoire de Valentia qui enseignait à Ingolstadt ; dans celui de Prudence de Montemayor qui enseignait à Salamanque même d'où devait partir l'opposition violente du Dominicain Bañes ; dans celui de Molina enfin, qui enseignait à Coïmbre et allait donner à cette doctrine, outre sa forme achevée, le nom sous lequel on allait la combattre et la défendre. Ce qui confère pour nous à la doctrine de Molina un intérêt particulier, c'est que son auteur avait pris nettement conscience des conséquences que sa théologie de la grâce entraînait relativement à la conception de la liberté humaine. En même temps que par l'active propagande des Jésuites la « science moyenne » se répandait et gagnait du terrain, la conception qui fait résider dans l'indifférence aux actes opposés l'essence même de notre liberté s'insinuait dans les esprits. L'enseignement théologique servait ici de véhicule à des spéculations plus proprement philosophiques dans lesquelles elles prenaient d'ailleurs leur point d'appui et leur fondement rationnel. Au fond des disputes qui se poursuivent sur un terrain en apparence purement religieux, il est aisé d'apercevoir des philosophies sous-ja-

centes, des thèses indépendantes de toute révélation, et auxquelles les adversaires en présence font constamment appel. D'un point de vue métaphysique, toute cette lutte théologique se réduit au conflit de deux conceptions irréductibles de la liberté. Pour les uns, ceux qui prennent le nom de Thomistes, la liberté se définit par l'absence de contrainte. Pour les autres, qui se réclament de Molina, la liberté requiert, outre l'absence de contrainte, l'absence de détermination. Et c'est pourquoi la controverse dure encore et n'a pas de raison intrinsèque de prendre fin. De ces deux doctrines, Descartes connut d'abord la seconde : voyons donc quelle conception de la liberté impliquait la théologie de Molina (1).

Selon ce théologien, la liberté se définit par rapport à la détermination nécessaire. Un agent libre est celui qui, toutes les conditions requises pour son action étant posées, peut encore agir ou non, ou accomplir l'une de deux actions contraires avec cette restriction qu'il pourrait accomplir l'autre (2). Ainsi la volonté du bienheureux qui voit Dieu dans le ciel et ne peut pas s'en détacher, n'est pas une volonté libre. De même, les actes qui en cette vie surgissent tout à coup sans que notre volonté ait le temps de les arrêter, ne sont pas libres. La volonté n'est donc libre que dans les cas où il lui serait possible de ne pas accomplir l'acte qu'elle accomplit. De là résulte un double aspect de la liberté. La possibilité où se trouve la volonté d'agir ou de ne pas agir, reçoit le nom de liberté quant à l'exercice de l'acte (*libertas quoad exercitium actus*). Si la volonté peut en outre faire porter indifféremment son choix sur un certain acte ou sur l'acte contraire, c'est

1° *De concordia gratiae et liberi arbitrii, librum singularem*. Antverpiae, 1595, in-4°.

2° « Illud agens liberum dicitur, quod positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum ut contrarium etiam agere possit. » *Concordia*, 14, 13, 2.

alors la liberté quant à la spécification de l'acte qui apparaît (1), et c'est aussi la pleine et parfaite liberté.

C'est en raison de cette conception de la liberté que Molina combat de toutes ses forces la doctrine de la grâce efficace par soi. Être libre, disons-nous, c'est avoir la possibilité d'un choix indifférent (2). Si la volonté ne peut se décider à un acte bon sans le secours de la grâce efficace, et si avec ce secours elle ne peut pas ne pas s'y décider, notre libre arbitre se trouve détruit. Les décrets de Dieu étant posés, notre volonté ne possède plus cette indifférence à se déterminer ou à ne pas se déterminer, et à se déterminer pour tel acte plutôt que pour tel autre, sans laquelle il ne saurait y avoir de véritable liberté (3). Il faut donc renoncer à cette doctrine qui s'accommoderait d'une volonté impuissante à choisir ses propres décisions. Chaque fois que la volonté peut vouloir et ne veut pas, on affirme qu'elle est libre dans son refus de vouloir ; ce non-vouloir est un acte très réel qui peut constituer un péché par omission. De même, chaque fois que la volonté veut, alors qu'elle pouvait ne pas vouloir, on considère que son acte est libre non pas en raison d'une qualité intrinsèque et inadmissible de la volonté elle-même, mais parce qu'elle pouvait ne pas se déterminer à l'acte qu'elle a choisi. Cette indifférence est la condition nécessaire pour que la volonté soit susceptible de vertu et de vice, de mérite et

(1) « Quod si simul possit elicere indifferenter vel contrarium actum, cernitur etiam libertas quoad speciem actus, ut vocant, quae plenae et perfectae libertatis rationem habet. » *Concordia*, loc. cit.

(2) « Potentiam quippe liberam esse non esse aliud quam posse indifferenter elicere hic et nunc, et non elicere actum... » *Concordia*, 23, 4-5, 1, §7.

(3) « Quibus datis nunquam in voluntate ipsa relinquitur facultas ad se indifferenter determinandum aut non determinandum, vel ad se determinandum in unam aut alteram partem, quod tamen ad veram libertatis rationem omnino est necessarium. » *Ibid.*, 14, 13, 53, 4.

de démerite, de louange ou de blâme, de récompense ou de châtement. De ce point de vue on peut aisément faire le départ de ce qui revient dans l'acte surnaturel à la grâce divine et de ce qui revient à notre volonté. Considérée en elle-même, la grâce agit par nécessité de nature et non librement : nos actes sont donc surnaturels en tant qu'ils sont produits par la grâce, mais ils ne sauraient tenir de la grâce leur caractère d'être libres. Inversement ces mêmes actes sont libres en tant qu'ils sont produits par une volonté qui aurait pu se refuser à les produire, mais ce n'est pas de la volonté qu'ils tiennent leur caractère surnaturel. Ainsi dans l'acte libre, le surnaturel vient de Dieu et la liberté vient de nous. Dire que notre liberté dépend du don de la grâce, c'est la ruiner (1).

Si l'essence même de la liberté consiste ainsi dans l'indifférence de l'acte, il en résulte que la liberté ne se rencontre en la volonté qu'antérieurement à sa propre détermination et au moment précis où elle se détermine. Alors en effet elle est indifférente à toute détermination et pourrait naturellement se déterminer autrement qu'elle ne fait. Mais aussitôt que dans un instant quelconque on la considère comme déjà déterminée à l'un de deux termes opposés, alors il implique contradiction qu'elle ne se soit pas au même instant déterminée et par conséquent elle n'est désormais plus libre à l'égard de cette même détermination. Il faut dire, avec Aristote et Boèce : « Ce qui est, pendant qu'il est, ne peut pas ne pas être » ; nous cessons donc d'être libres en même temps que d'être indifférents.

Il n'est pas douteux que Descartes ait connu cette doc-

(1) *Concordia.*, 23, 4-5, 1. 7.

(2) « Quin potius, ideo libere operatur (scil. voluntas) libereve se determinat ad operandum, quia prius natura est indifferens, ut ita se determinet aut non determinet: atque adeo quando se determinat, potest non se determinare; postquam vero in aliquo ins-

trine de la liberté pendant sa jeunesse et même qu'il ne l'ait pendant quelque temps acceptée. Instruit dans un collège de Jésuites au moment même où la controverse est dans toute son apreté, élève de philosophie au lendemain de la victoire qu'ont remportée ses maîtres (1), Descartes a certainement connu à la Flèche la doctrine de la science moyenne et la conception de la liberté humaine qu'elle implique. La question d'ailleurs tenait trop à cœur aux membres de la Compagnie pour que les professeurs de philosophie n'aient pas cherché à faire passer quelque chose du molinisme dans leur enseignement. Les auteurs des *Conimbricenses* n'ont pas hésité sur ce point ; le molinisme trouve sa place, et une excellente place, dans le cours de Physique, à propos du rapport que soutiennent avec Dieu considéré comme cause première, les hommes, considérés comme causes secondes. L'opinion « fameuse » de saint Thomas sur la prémotion physique se présente alors à l'examen, et elle se trouve appuyée sur quelques autorités, expliquée par la comparaison thomiste entre Dieu qui applique notre volonté à son acte et le bûcheron qui applique sa hache à l'arbre. Cette doctrine est condamnée par les auteurs des *Conimbricenses*, ce à quoi l'on s'attendait, et rejetée pour les raisons mêmes qu'avait alléguées Molina, auquel en fin de compte le commentateur renvoie pour de plus

tanti intelligitur jam ad unum determinata, implicat contradictionem se non determinasse in eodem instanti, ac proinde jam non est libera ad non ita se determinandum. » *Concordia*, 14, 13, 53, 4.

(1) La doctrine de Molina avait été mise hors de cause par un décret de Paul V, en août 1607. Ce décret fut accueilli avec joie par les Jésuites et fut, principalement en Espagne, une occasion de réjouissance. Les collèges eurent trois jours de congé ; on y célébra des fêtes où alternaient les feux d'artifices, les représentations théâtrales et les messes d'actions de grâces. On alla jusqu'à dresser des arcs de triomphe qui portaient en lettres d'or : Molina victor. Cf. DE REGNON, *S. J. Banes et Molina.*, ch. I.

amples explications (1). D'ailleurs même si Descartes n'a pas connu cette doctrine dans le cours de philosophie, il l'a connue, à n'en pas douter, par l'enseignement religieux et les rudiments de théologie qu'on lui a donnés ; car le problème était classique et inévitable surtout à une époque où la lutte contre l'hérésie protestante était ardente et rude. On a certainement résolu devant lui, et dans le sens moliniste, cette question : comment s'accordent la prescience divine et la liberté humaine, et qu'est-ce au juste que la prédestination ? Quant à l'influence que cet enseignement put avoir sur sa pensée elle ne semble pas avoir été sur ce point profonde, puisqu'il devait abandonner cette doctrine dans la quatrième méditation. Et d'ailleurs une autre influence allait agir qui devait rapidement effacer la première : celle de l'Oratoire, par l'entremise du cardinal de Bérulle et des premiers pères de l'ordre qu'il venait de fonder.

En 1630, en effet, l'Oratoire entrait dans la lutte. Le *De libertate* de Gibieuf paraissait, et du même coup la nouvelle congrégation se rangeait ouvertement parmi les adversaires du molinisme. Or ce que Gibieuf prétendait apporter dans cette œuvre c'était la pensée du cardinal de Bérulle lui-même, du directeur spirituel que Descartes s'était donné. Le cardinal reprochait surtout aux partisans de la science moyenne d'avoir inventé cette doctrine pour flatter la raison humaine, élever la nature et lui faire des concessions (2) ; ne pouvant approuver ni cet esprit, ni la doctrine qui en résultait, il avait chargé Gibieuf de

(1) « ... quia si res creatae nihil omnino absque praevia illa excitatione moliri queunt, sequitur excitari invitarique a Deo voluntatem, etiam ad actus vitiosos, quod nemo dicat. Plura ad hanc opinionem refellendam habes apud Ludovicum Molinam, in sua Concordia quaest. 14, art. 13, disput. 26. » Conimb., *Physic.*, 2, 13, 1 et 2...

(2) GIBIEUF, *De libert.* Dédicace.

prendre la parole en son nom (1), et de donner une forme systématique aux nombreuses indications éparses dans ses propres œuvres (2).

« Jésus-Christ, disait de Bérulle, a tout donné pour la grâce. Saint Augustin a tout donné à la grâce (3). » Il voulait à leur exemple n'accorder à la nature humaine que le minimum des concessions. C'est à la théorie plotinienne du double mouvement qu'il remonte pour nous faire comprendre en quoi consiste le mouvement de la grâce qui nous attire à Dieu. Au moment de la création Dieu nous forme de ses mains quant à notre corps, et quant à notre âme il nous produit du plus intime de son esprit ; or en même temps qu'il nous fait ainsi sortir de lui-même « il nous imprime un instinct de retour vers lui ». Par là, il nous crée doublement, en nature et en grâce, le mouvement de retour que Dieu nous imprime n'étant pas autre chose que la grâce elle-même. S'abandonner à la grâce, n'est donc pas pour la créature un mouvement violent ; c'est suivre un mouvement naturel et « consentir à son origine (4) ».

En suivant le mouvement qui nous remet entre les mains de Dieu, nous devenons libres. C'est par la servitude au regard de Dieu qu'on parvient à la véritable liberté. La créature est passible d'une triple servitude.

(1) Gibieuf l'affirme dans sa dédicace : « Primum enim id jussit non semel Parens optimus Card. Berullius. » D'ailleurs, de Bérulle est mort le 2 octobre 1629, et Gibieuf a envoyé son manuscrit à Rome avant le 9 novembre de la même année (BATTEREL, *Mémoires domestiques*, I, 242). Le livre a donc été écrit du vivant même de Bérulle et, sans aucun doute, avec son assentiment.

(2) Principalement le *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, qui porte entre autres l'approbation de M. Jansénius, docteur et professeur ordinaire en théologie en l'Université de Louvain.

(3) GIBIEUF, *Mémoire pour servir à une nouvelle édition des œuvres de notre B. Père*. Arch. nat. M. 223.

(4) DE BÉRULLE, *op. cit.*, col. 1135.

Issue et dépendante de Dieu, elle doit le regarder perpétuellement comme son souverain. Tarée par le péché originel et faite enfant d'Adam, elle devient serve du péché et du diable. Et elle ne peut sortir de cette seconde servitude que par la troisième, celle de la grâce. C'est à nous qu'il appartient de nous y soumettre par le libre choix de notre volonté. Selon que nous le voulons, nous pouvons nous rendre esclaves soit du diable, soit de Jésus-Christ, « et notre devoir est d'employer tout ce que nous avons de puissance à nous lier à lui ; le meilleur et plus saint usage de notre liberté étant de la remettre entre ses mains, faisant état que plus nous serons siens, plus nous serons libres (1) ».

En même temps que cet état de servitude par rapport à la grâce nous rend libres, il nous fait participer en quelque sorte à la nature même de Dieu qui, par sa grâce, tend à tirer tout à soi et à son unité (2). Par la grâce nous nous élevons au-dessus de la nature humaine jusqu'à la nature divine (3). Nous devons en effet reconnaître en Jésus deux émanations dont l'une dérive de l'autre. Par la première, Jésus émane de son père ; par la seconde, la grâce émane de Jésus, et la nature de la première émanation peut nous faire connaître ce qu'est la seconde. De même, en effet, que le Fils et l'Esprit vivent au sein du Père et qu'ils ne subsistent que dans leurs relations avec celui qui est leur principe et leur origine, de même toute la « Sainteté créée », c'est-à-dire tous les hommes en tant qu'ils reçoivent la grâce, ont la vie et la subsistance en Jésus-Christ comme en leur principe. La grâce est « une imitation parfaite, un portrait au vif et une participation formelle de la Divinité (4) ». C'est pourquoi nous devons

(1) DE BÉRULLE, *op. cit.*, col. 1148.

(2) *Ibid.*, col. 156.

(3) *Ibid.*, col. 165, 166. Cf. 172, 173, 1136.

(4) *Ibid.*, col. 166.

nous placer au regard de Dieu dans cet heureux état de servitude qui seul nous assurera le salut. De Bérulle ne se fait d'ailleurs pas faute de nous donner l'exemple et fréquemment il se remet entre les mains de Dieu par de pieuses élévations (1). L'exaltation qu'il apporte à ce don et à cet abandon de soi-même ne connaît pas les prudentes restrictions du molinisme. Ici nul souci de conserver à la liberté humaine quelque indépendance ; l'essentiel est au contraire de ne plus vivre et opérer qu'en Dieu, d'être dirigé et possédé par lui tout entier.

Cependant de Bérulle n'avait pas pris directement position contre Molina. Aux controverses publiques il préférait l'effort moins brillant, mais plus efficace de la direction spirituelle. Gibieuf devait essayer d'emporter la position de haute lutte ; de Bérulle s'employa d'abord à faire pénétrer dans le cœur de ses disciples la doctrine de saint Augustin. Il en avait trouvé l'occasion dans les réunions de la communauté où il donnait à l'Oratoire les directions générales qui devaient en orienter l'esprit selon ses désirs. Il suivait aussi des voies plus secrètes, et dans les directions ou conversations particulières, il luttait de toutes ses forces contre la doctrine de Molina (2). Gibieuf était mieux placé que quiconque pour en parler. Lui-même avait commencé par admettre la science moyenne, et si nous en croyons un de ses biographes, il avait donné « dans un molinisme outré (3) ». De Bérulle se contenta de prier pour lui et de le plaisanter doucement. « Vous me paraissez un pauvre chrétien, lui disait-il ; vous n'avez pas assez de reconnaissance pour Jésus-Christ ; vous lui avez très assurément plus d'obligation que vous ne croyez. » Un jour Gibieuf sentit soudain « comme des écailles lui tomber des yeux »

(1) Cf. DE BÉRULLE, *op. cit.*, col. 168 et 169.

(2) GIBIEUF, *De libert.*, Dédicace.

(3) *Ibid.*, I, 36, 4. Cf. *Biographies de différ. pères de la Cong.* Arch. nat. M. 220.

et depuis lors ne comprit plus comment il avait pu admettre ses anciennes opinions (1).

Ce nouveau converti ne marchandait pas son zèle à répandre ses nouvelles convictions. Gibieuf d'ailleurs n'était pas l'homme des demi-conversions ni des demi-mesures. Il voulait publier le *De libertate*, afin que tous participassent aux lumières de son supérieur sur les questions de la grâce, estimant préférable d'exposer tant bien que mal la pensée d'un si grand homme que de garder un silence impuissant (2). Après de vains efforts pour obtenir de Rome une approbation qui eût été considérée comme une condamnation presque officielle du molinisme (3), le livre parut apportant sur les questions brûlantes de la liberté, de la grâce et de la prédestination une doctrine qui ne pouvait manquer d'apparaître comme hardie et singulière.

Dès le début la conception nouvelle de la liberté est mise sous le patronage de saint Augustin, tout le livre devant se réduire à commenter cette proposition fondamentale du saint Docteur : plus nous sommes asservis à la grâce, plus nous sommes libres et si c'est une grande liberté que de pouvoir ne pas pécher, ne pas pouvoir pécher constitue la liberté suprême (4). Pour établir cette thèse Gibieuf

(1) CLOYSEAUT, *Vies de plusieurs pères de la Cong. de l'Orat.*, I, 141-143.

(2) Il éprouva peut-être aussi quelque plaisir à faire pièce aux Jésuites qui l'avaient précédemment malmené. Cf. BÉRULLE, *Lettre à Richelieu contre les Jésuites*, Migne, col. 1596.

(3) En octobre 1629 il envoya son livre à son ami, le P. Bertin, pour obtenir l'approbation du Maître du Sacré Palais. On lui opposa le décret de Paul V confirmé par Urbain VIII qui déclarait la controverse close. Le cardinal Barberin, neveu du Pape, fit la même objection et bien que Gibieuf prétendit qu'il était avant tout question de la liberté dans son livre, l'approbation lui fut refusée. Voir Batterel, *Mémoires domestiques*, I, 242. On se contenta de présenter le livre au Pape le 21 juillet 1630.

(4) *De libert.*, Dédicace. Nous tenons à signaler ici le très grand intérêt que présente le livre de Gibieuf au point de vue des origines du Jansénisme. Nous indiquerons chemin faisant les ren-

veut pénétrer au cœur même de la question et réfuter la fausse conception que Molina s'est faite de notre liberté.

C'est bien ainsi d'ailleurs que deux approbateurs de Gibieuf dont les noms sont significatifs au début d'une telle œuvre avaient interprété la pensée de l'Oratorien. Le livre leur apparaissait avant tout comme la condamnation radicale de la liberté d'indifférence. L'un d'eux, C. Jansénius, félicitait Gibieuf d'être remonté à la véritable conception du libre arbitre telle que l'avaient eue les anciens Pères, et d'avoir solidement réfuté les partisans de l'indifférentisme (1). Quant à l'autre, Jean du Verger de Hauranne, abbé de Cyran, abondant dans le sens platonicien de Gibieuf, il le loue d'avoir éliminé la conception de la liberté d'indifférence, conception purement scolastique, non platonicienne, et par conséquent divine (2). On reconnaît à

seignements que nous avons pu réunir touchant les rapports de Bérulle et Gibieuf avec Jansénius et Saint-Cyran. Les historiens oratoriens du cardinal, tant anciens que modernes, se sont bien gardés d'en parler. Ce sont des souvenirs dont l'Oratoire n'est pas fier. Voir cependant HOUSSAYE, *Le card. de Bérulle et le card. de Richelieu*, conclusion. Intéressant mais partial. Cf. sur ce point quelques indications dans RAPIN, *Mémoires*, I, 102-103 et note 1, 156-157. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. I, liv. I, ch. xi, pp. 299 et 318-319. Hormis les polémistes du temps, personne ne semble avoir soupçonné le rôle de Gibieuf. Nous devons nous attacher spécialement au problème de la liberté, mais le chapitre xxii du livre I offrira à ceux qui voudront établir une comparaison doctrinale avec l'*Augustinus* sur la prédétermination plus d'un rapprochement intéressant. W. Kahl a deviné l'importance du *De libertate* par rapport à Descartes, mais n'en connaît que le titre.

(1) « Veram arbitrii Libertatem antiquis Scriptoribus notam, non esse sitam in illa Philosophica indifferentia agendi, quae vulgo praedicatur, multis praeclaris et solidis rationibus hic liber astruit et adversae opinionis defensores confutat. » Approbatio Cornelii Janssenii... professoris Lovaniensis.

(2) « Indifferentiam quam non Platonica, id est divina, sed Peripatetica disceptatio in puram Libertatem jam pridem induxerat, hic auctor ita eliminat, ut mirum sit eam aliquot retro saeculis, adolescentiori Scholae usque adeo placuisse. » Signé : Johannes Vergerius Auranus, abbas Sancti Cigirani.

ces approbations l'influence de Baïus et de sa doctrine condamnée dont la critique de l'indifférentisme était une des pièces nécessaires. Déjà les futurs fondateurs du Jansénisme cherchent à couvrir leur cause du nom des anciens pères et de saint Augustin (1).

Chose curieuse et qui permet de prévoir ce que sera la doctrine tout entière de l'Oratorien, Gibieuf définit la liberté comme de Bérulle avait défini la grâce (2). Nous savons déjà comment il conçoit la liberté divine. La liberté en Dieu n'est que la surabondance de l'essence, l'amplitude de l'être, en un mot elle est son infinité. Être souverainement libre, c'est être souverainement infini. Il n'y a pas de liberté sans infinité, et celui-là est vraiment libre qui, non seulement possède toutes choses, mais encore les est (3). En même temps nous voyons que ce qui est parfaitement libre est souverainement indifférent. La liberté infinie entraîne nécessairement une indifférence absolue, et c'est le cas de Dieu. Les choses étant par rapport à lui, non des principes, des fins ou des moyens, mais de simples effets qu'il produit par un amour tout gratuit, il s'ensuit que Dieu est indifférent à toutes choses. Au contraire l'homme sort d'un principe puisque Dieu l'a créé ; il tend vers une fin puisque Dieu est la fin de toute nature. Il dépend donc d'un maître à la direction duquel il doit se plier entièrement et dans tous ses actes. De là vient que l'homme est tenu d'agir conformément à la règle qui lui est imposée et de soumettre toujours sa volonté à une fin. Ainsi, il est de l'essence même de la liberté divine qu'elle soit indifférente et de l'essence même de la liberté humaine que chacun de ses actes soit subordonné à une

(1) Gibieuf avait connu Saint-Cyran et Jansenius à Paris où ils étudièrent ensemble à la Sorbonne en 1605. Cf. *SAINTE-BEUVE, op. cit.*, I, 293.

(2) Selon Gibieuf la liberté est une idée innée, I, 1, 1.

(3) *Ibid.*, I, 34, 2.

fin (1). Approfondissons les raisons de cette distinction.

Si nous demandons aux philosophes en quoi consiste la liberté humaine, tous nous répondront d'un commun accord qu'elle consiste dans le pouvoir de choisir entre deux termes contradictoires ou d'accomplir l'une quelconque de deux actions (2). Si nous interrogeons d'autre part les docteurs de l'Église, nous constaterons qu'ils s'expriment d'une tout autre façon. Les philosophes ne peuvent parler que de la liberté qui leur est connue, et c'est pourquoi ils parlent de la liberté d'indifférence. Les premiers Pères et les Docteurs nous parlent au contraire de la liberté qui nous a été apportée par le Christ et que nous prêche l'apôtre saint Paul, fidèle interprète de sa doctrine. La liberté, nous disent-ils, consiste dans l'état où nous sommes, quand nous nous soumettons à la puissance de Dieu et ne sommes asservis ni au péché ni aux créatures; quand nous ne dépendons ni du diable, ni du siècle, ni de nous-mêmes, mais de Dieu seul. A entendre ces deux explications si différentes, on pourrait croire tout d'abord qu'il existe deux libertés. Il n'en est rien cependant, car elles ne sont que les deux parties d'une seule et même liberté. D'où provient l'erreur que l'on commet sur ce point? De ce que l'on dénature l'essence de la liberté humaine en lui accordant une indifférence absolue qui n'appartient qu'à Dieu. Ce n'est pas que l'indifférence ne se rencontre pas dans la liberté de l'homme; elle s'y trouve, et les philosophes païens ont eu

(1) « Quia enim Deus nec finem habet nec principium ac nullum proinde superiorem, cujus directioni subdatur, ideo cum agit, ut a principio nullo dependet, ita nec ad finem tendit, unde oritur ut ejus indifferentia ad agendum et non agendum, creandum, etc., sit indifferentia absoluta... At contra quia homo principium et finem habet ac superiorem cujus regimini universaliter et in omnibus suis actibus subditur, ideo cum agit, dependenter a regula agere tenetur, et ad finem tendere. » *De libertate*, I, 12, 3. Cf. I, 6, 11.

(2) *Ibid.*, I, 35, 1.

raison de l'y découvrir, mais l'Évangile est venu précisément nous apprendre que cette indifférence est mauvaise puisqu'elle est le signe d'une volonté qui ne s'attache pas définitivement et tout entière à la loi de son créateur. En d'autres termes, l'indifférence de la volonté est en Dieu une souveraine perfection ; mais en l'homme l'indifférence de la volonté qui refuse de se soumettre à la règle divine, bien loin de constituer la véritable liberté, est la marque sûre de sa dépravation. Si l'indifférence s'y rencontre, c'est seulement parce que nous sommes des créatures et des êtres imparfaits ; elle en constitue véritablement le défaut et mesure l'écart qui nous sépare de Dieu à la règle duquel nous devrions immuablement adhérer (1). D'un mot, l'indifférence se trouve dans notre liberté, mais elle ne la constitue pas (2).

Comment, en effet, pourrions-nous faire consister dans l'indifférence absolue l'essence de notre liberté ? Il faudrait pour cela compter Dieu au nombre des choses à l'égard desquelles la volonté humaine est indifférente dans son état naturel. Or être séparée et indépendante de Dieu est un état qui n'est pas l'état naturel de la créature raisonnable ; c'est l'état dans lequel nous maintenons cette malheureuse indifférence qui nous confère le pouvoir de pécher et de nous éloigner de Dieu. Tout autre est le mouvement de notre véritable liberté ; il nous conduit directement vers Dieu, et au lieu d'être l'indifférence dont on nous parle, il est le sûr mouvement d'une

(1) « Adeo ut indifferenter se habere ad agendum et non agendum posthabito ordine finis, qui regula est appetitionum nostrarum, non sit vera libertas sed spuria et verus libertatis defectus. » *De libertate*, I, 1, 1.

(2) « Et quamquam indifferentia ad varios actus in causa secunda libera reperiatur, non tamentanquam quid quod ad ejus libertatem pertineat, sed tanquam conditio creaturae. Indifferentia illa si proprie loquimur in libertate nostra reperitur, non ad eam pertinet. » *Ibid.*, I, 30, 10.

âme qui se soumet à Dieu et se donne à lui, qui devient Dieu, en quelque sorte, et participe à son infinité (1).

Lorsque nous nous transformons ainsi en Dieu nous devenons, en effet, libres comme lui ; rien ne nous domine ; nous nous élevons au-dessus de toutes les faiblesses des créatures ; nous vivons soumis uniquement à notre créateur. Or être soumis à celui qui est notre souverain et seul véritable Bien, ce n'est pas être soumis à la domination d'un autre que nous-mêmes, c'est être grands, c'est être invincibles, c'est nous élever au-dessus de tout (2). Si nous voulions donc définir la liberté humaine par son essence, nous dirions : être libre, c'est participer à l'infini. Si nous voulions définir la liberté humaine par sa cause, nous dirions : être libre, c'est servir Dieu (3).

On comprend aisément maintenant pourquoi l'indifférence ne peut être considérée comme l'essence même de notre liberté. Si l'on pouvait en arracher ce malheureux pouvoir de pécher que nous avons, on ne nous enlèverait rien de ce qui la constitue, on la purifierait au contraire de ce qui en est la tare et le défaut (4). Telle est, d'ailleurs, au moins dans une certaine mesure, l'œuvre qu'opère en nous la grâce divine. Dans la mesure même où Dieu par sa grâce nous détermine plus irrévocablement vers le bien, il augmente notre liberté et la confirme au lieu de la diminuer (5). Et l'on ne doit pas s'arrêter sur ce point aux objections de ceux qui croient que la liberté consiste dans l'indifférence. Certains prétendent en effet que si tous nos actes étaient prescrits et définis par la fin dernière jusqu'aux moindres circonstances, de telle façon que nulle place n'y fût laissée à l'indifférence, nulle place n'y serait

(1) *De libertate*, I, 34, 2.

(2) *Ibid.*, I, 34, 7.

(3) *Ibid.*, I, 34, 1.

(4) *Ibid.*, I, 31, 10.

(5) *Ibid.*, I, 28, 5.

laissé non plus à la liberté. Mais un pareil raisonnement est contradictoire ; imaginer que la suppression de notre indifférence entraîne nécessairement la suppression de notre liberté, c'est méconnaître la nature du choix par lequel se manifeste l'exercice de la volonté libre. S'il est vrai en effet que la détermination de la volonté par sa fin équivaille à la suppression de sa liberté, il en résulte immédiatement que le choix volontaire, l'élection que l'on considère pourtant comme l'acte propre du libre arbitre, n'est pas un acte libre. Et la conséquence est rigoureuse, car toute élection est déterminée par une fin. Si donc la détermination de la volonté par sa fin, c'est-à-dire la suppression de notre indifférence, entraîne la suppression de notre liberté, il faudra reconnaître que le choix de la volonté lui-même n'est pas libre et qu'en un mot notre liberté elle-même ne l'est pas. Conséquence stupéfiante vraiment, à moins qu'on ne la trouve risible, d'un principe qui conduit à ne pas considérer comme libre l'acte propre de notre liberté (1).

Et ce n'est pas la seule difficulté à laquelle se heurtent les partisans de la liberté d'indifférence. Si la liberté consiste, comme ils le prétendent, dans l'indifférence où nous pouvons être à l'égard de nos actions, comment expliquent-ils que nous soyons encore libres au moment même où nous agissons ? Sans doute ils se réfugient dans de subtiles distinctions ; avant que nous ne nous soyons déterminés, disent ces théologiens, nous sommes indifférents

(1) « Neque hic audiendi qui causantur libertatem hujusmodi esse ut indifferentiam exposcat; et si omnia a fine ultimo praescribantur ac definiantur usque ad minimas circumstantias, ut nihil indifferentiae supererit, sic neque libertatis. Si enim res ita habeant ut determinatio quae est a fine libertatem perimat, in primis electio quae est immediatum ac proprium exercitium liberi arbitrii, electio inquam qua electio, libertatis expers erit; quia ut superius ostendimus, nulla electio nisi prout a fine determinatur. Quis autem non aut obstupescat aut rideat, ipsum proprium libertatis exercitium, libertate privatum esse. » *Ibid.* I, 1, 3.

et par conséquent libres ; aussitôt déterminés nous ne sommes plus libres parce que nous ne sommes plus indifférents. Mais n'est-ce pas là un sophisme ? Il faut choisir ; il faut sortir de ce dilemme : au moment où j'agis, suis-je libre ou l'ai-je été ? Si je l'ai été, c'est donc qu'il n'y a de liberté qu'à l'égard des actes qui ne sont pas encore. Si je le suis, c'est donc que la liberté consiste en autre chose qu'en l'indifférence absolue au regard des actions (1).

Ainsi le même problème reçoit de Gibieuf et de Molina des solutions profondément différentes. Pour les deux théologiens toute la question consiste à établir une conciliation entre la liberté humaine d'une part, la coopération et la prescience divines d'autre part. Mais alors que Molina se montrait surtout préoccupé de plaider la cause de l'homme, Gibieuf est avant tout préoccupé de plaider la cause de Dieu. Molina part d'une conception philosophique de la liberté humaine qui place cette liberté dans l'indifférence aux actes et au choix des actes ; c'est cela que la *Concordia* est destinée à maintenir même sous le coup de la grâce et de la prédestination de Dieu. Il s'agit de satisfaire les exigences de la théologie tout en sauvant l'indifférence de la volonté. En ce qui concerne la grâce, la solution s'impose d'elle-même. Pour que la grâce nous laisse libres, il faut qu'elle nous laisse indifférents ; c'est donc que son efficacité dépend, non d'un décret divin, mais du libre consentement de notre volonté. Ce consentement lui-même est-il prévisible, et Dieu peut-il le connaître de toute son éternité ? — Sans doute. — Mais ce consentement ne dépend que de moi, et je suis libre. —

(1) « Confirmatur iterum hoc dilemmate : dum enim ago, vel liber sum, vel fui ante ; si hoc ergo libertas est respectu actuum futurorum tantummodo ; si illud, quaerenda igitur alia libertas quam quae in indifferentia absoluta ad agendum. » *De libertate*, I, 1, 6. Cf. I, 24, 3.

C'est que Dieu peut prévoir infailliblement un acte libre, c'est que Dieu possède une science certaine d'un événement incertain. — Mais cela ne se peut comprendre ! — C'est qu'en effet la pénétration infinie de la science divine est incompréhensible.

Aux yeux de Gibieuf le mystère subsiste, mais il se trouve déplacé. Dieu nous donne la grâce, pense ce théologien, et Dieu prévoit nos actes, comment cela se peut-il ? Si Dieu nous donne sa grâce, la raison en est simple : c'est que sans elle nous ne pouvons rien. — Mais nous sommes libres ? — Soit ; c'est donc que cette grâce même constitue notre liberté. Et de même, si Dieu prévoit nos actes, c'est que Dieu, sans qui nous ne pouvons rien, a décrété que nous les accomplirions. — Mais ne faut-il pas que ces actes soient libres ? — Ils le sont. — Mais c'est incompréhensible ! — C'est qu'en effet la toute-puissance divine ne saurait être comprise.

Ces deux théologiens nous mettent donc en demeure de choisir entre ces deux mystères ; l'un nous demande d'admettre que Dieu prévoit l'indéterminé, l'autre nous demande d'admettre que l'être infailliblement déterminé par Dieu reste libre. Mystère de science d'une part, mystère de puissance d'autre part, il semble que mystère pour mystère le choix entre les deux soit sans conséquence. Il n'en est rien cependant. Le premier de ces mystères accorde beaucoup à l'homme ; le second accorde tout à Dieu. Si Dieu prévoit en effet nos actes libres, c'est que la connaissance divine est subordonnée à la décision indifférente de notre volonté ; Dieu constate nos actions, il ne les détermine pas. Si Dieu prévoit au contraire nos actes parce qu'il les a décrétés, c'est que nos actes ne dépendent de nous ni dans le choix que nous en faisons, ni dans leur accomplissement. Et la liberté que l'on veut bien encore nous accorder n'est plus alors cette indifférence que la puissance divine elle-même respectait ; elle n'est que la

reconnaissance de la domination absolue de Dieu sur sa créature. Nous allons où il plaît à Dieu de nous conduire, nous le suivons librement où son irrésistible volonté à décreté de nous entraîner, et nous ne pouvons que lui dire :

Ipse quidem studui bene de pietate mereri,
Sed quidquid potui, gratia, Christe, tua est.
Quid sum ? Nil. Quis sum ? Nullus. Sed gratia Christi
Quod sum, quod vivo, quodque laboro facit (1).

Quelle position Descartes allait-il prendre dans ce conflit d'opinions théologiques si divergentes et même si radicalement opposées ? Au moment où il rédigeait les *Méditations métaphysiques* il avait lu le *De libertate* depuis 1631. et nous savons qu'il en avait été très satisfait (2). Il le fut même à tel point que cette lecture le gagna à la doctrine thomiste de la liberté. C'est de quoi d'ailleurs nous avertit Baillet en termes qui peuvent sembler d'abord obscurs, mais sur le sens desquels aucun théologien ne pouvait alors se tromper : « Il suffira de remarquer, écrit-il, que, pour ce qui regarde l'indifférence et la liberté, il faisait profession d'être parfaitement d'accord avec saint Thomas dont l'explication ne ressemblait pas mal à la sienne (3). » Traduisons cette phrase en langage moderne. A cette époque, être d'accord avec saint Thomas sur la liberté, c'était être thomiste ; être thomiste, c'était rejeter la doctrine de Molina. Si le témoignage de Baillet est exact Descartes a dû s'opposer à l'indifférentisme moliniste et se ranger dans le camp thomiste avec Bañes, de Lemos, Alvarez et les premiers Pères de l'Oratoire. Et c'est bien en effet une vive critique de la liberté d'indifférence que nous trouvons dans la Quatrième méditation.

(1) « Revenu à Saint-Augustin, dit un de ses biographes, Gibieuf composa ces vers qui étaient comme sa devise. » *Biographies de différents pères de la Cong.* Arch. nat. M. 220.

(2) Voir p. 217.

(3) BAILLET, II, 516.

La première définition de la liberté semble cependant s'en tenir à l'indifférence moliniste. Elle se confond alors selon Descartes avec la liberté de contradiction (*quoad exercitium actus*) et de contrariété (*quoad speciem actus*) ; elle est un pur pouvoir *ad utrumlibet*. Être libre, c'est faire une chose ou ne pas la faire selon son gré, c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir un même objet (1). Mais Descartes complète immédiatement sa définition, et, dépassant le pur point de vue de l'indifférence, il situe notre liberté dans le fait que nous nous portons à affirmer ou nier, poursuivre ou fuir ce que notre entendement nous propose sans que nous nous sentions déterminés à le faire par aucune contrainte extérieure (2). Il renonce donc à exiger pour notre liberté l'absence de détermination et se trouve satisfait par la simple absence de contrainte. A ce trait on peut affirmer déjà qu'il abandonne la doctrine de Molina, et la suite du texte ne permet plus d'en douter. Pour que nous soyons libres en effet, il n'est pas nécessaire que notre volonté puisse indifféremment se porter à l'un quelconque des deux partis. Tout au contraire, plus nous nous sentons entraînés vers l'un d'eux, soit par la connaissance évidente que nous avons du vrai ou du bien qui s'y trouvent, soit parce que Dieu a disposé à le vouloir l'intérieur de notre pensée, plus aussi nous le choisissons librement. Et ni la grâce divine, ni la connaissance naturelle ne diminuent jamais notre liberté, mais elles l'augmentent bien plutôt et la fortifient par le fait même que notre indifférence s'en trouve diminuée (3).

(1) VII, 57, 21-23.

(2) « Vel potius in eo tantum quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus. » *Ibid.*, 57, 23-27.

(3) « Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contra, quo magis in unam propendo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus in-

Nous reconnaissons la doctrine que soutient ici Descartes. La liberté ne réside pas dans le pouvoir de choisir entre deux actes ni dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir indifféremment, mais dans le mouvement naturel ou surnaturel par lequel elle choisit l'un de ces actes et l'accomplit préférablement à l'autre. Il y a donc des degrés dans notre liberté, et la liberté croît à mesure que l'action de l'entendement sur la volonté se fait plus intense, cette action pouvant provenir soit de la lumière naturelle qui nous découvre le bien et la vérité, soit de la grâce divine qui nous entraîne. Rien ne manque ici au thomisme de Descartes. Dire que nous choisissons d'autant plus librement un acte que la grâce divine nous entraîne plus fortement à l'accomplir, c'est s'opposer avec la plus parfaite netteté à la doctrine de Molina. Et en étendant à l'action naturelle de l'entendement sur la volonté ce que les théologiens thomistes disaient de l'action surnaturelle de la grâce, Descartes ne fait que donner droit de cité dans la philosophie à cette doctrine jusqu'alors essentiellement théologique : tout ce qui diminue notre indifférence accroît notre liberté.

Ce n'est pas à dire d'ailleurs que l'indifférence de la volonté ne joue aucun rôle, ne tienne aucune place dans la liberté. C'est bien à ses yeux une certaine liberté que manifeste la volonté lorsqu'elle est indifférente au regard de plusieurs actes, mais c'est une liberté très imparfaite et comme le plus bas degré de la liberté. Cette indifférence que nous sentons lorsque nous ne sommes pas entraînés vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est la preuve d'un défaut de connaissance dans l'entendement plutôt que d'une perfection dans la volonté. Nous retrouvons ici la trans-

timia cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia, nec naturalis cognitio unquam imminuunt libertatem, sed potius augent et corroborant. » *Ibid.*, pp. 57-58.

cription fidèle de la thèse fondamentale de Gibieuf : *Indifferenter se habere ad agendum et non agendum posthabito ordine finis, qui regula est appetitionum nostrarum, non est vera libertas, sed spuria, et verus libertatis defectus* (1). Aussi Descartes n'hésite-t-il pas à avancer une hypothèse très semblable à celle que Gibieuf avait déjà proposée, et qui pousse la doctrine à ses conséquences extrêmes pour la faire mieux comprendre. Un argument familier aux thomistes consistait à invoquer le cas des bienheureux qui dans le ciel adhèrent immuablement à la vérité et à la bonté divines de telle façon qu'ils sont parfaitement libres sans éprouver la moindre indifférence dans leur volonté. Descartes transforme ce qui est pour Gibieuf une réalité dans le ciel en une hypothèse qu'il suppose réalisée sur terre, car, dit-il « si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent (2) ». C'est la doctrine de Gibieuf laïcisée ; et encore Descartes n'apporte-t-il pas un soin très rigoureux à éliminer la théologie de son exposé, puisque ce qu'il dit de l'indifférence à l'égard du vrai qui est la source de l'erreur, il l'étend à l'indifférence au regard du bien qui est la source du péché, et qu'il déclare expressément parallèles l'action qu'exerce la lumière naturelle de l'entendement et celle qu'exerce la grâce sur les mouvements de notre volonté.

Pour expliquer sa conception du libre arbitre Descartes

(1) Cf. p. 304.

(2) « Indifferentia autem illa, quam exterior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, et nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quamdam, testatur ; nam si semper quid verum et bonum sit clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem ; atque ita quamvis plane liber, nunquam indifferens esse possem. » VII, 58.

prend un exemple et il le trouve sans avoir besoin de sortir des *Méditations*. Le *Cogito*, dit-il, peut être considéré comme le type même du jugement libre. Je cherchais s'il m'était possible d'affirmer avec certitude l'existence de quelque chose au monde ; or, il m'apparut que je ne pouvais poser une pareille question sans exister moi-même, et ma volonté se trouva déterminée aussitôt à affirmer ma propre existence. Ce n'est pas qu'aucune contrainte extérieure fût venue m'imposer cette affirmation, mais le jugement : « Je pense, donc je suis » s'imposait à mon entendement avec une telle force que je ne pouvais pas ne pas l'affirmer. Nulle indifférence dans ce cas, et cependant parfaite liberté. Le mouvement qui m'entraînait vers ce jugement et dans lequel je ne sentais aucune indifférence venait de ce que la grande lumière qui régnait dans mon entendement avait fait naître une grande inclination dans ma volonté. J'ai cru avec d'autant plus d'aisance et de liberté que je me suis trouvé moins indifférent (1). Et, ramenant la pensée du lecteur au problème capital dont il prépare à ce moment la solution, Descartes ajoute : « Au contraire, à présent, je ne connais pas seulement que j'existe, en tant que je suis quelque chose qui pense, mais il se présente aussi à mon esprit une certaine idée de la nature corporelle : ce qui fait que je doute si cette nature qui pense, qui est en moi, ou plutôt par laquelle je suis ce que je suis, est différente de cette nature corporelle, ou bien si toutes deux ne sont qu'une même chose. Et je suppose ici que je ne connais encore aucune raison qui me persuade plutôt l'un que l'autre : d'où il suit que je suis entièrement indifférent à le nier

(1) « ... Non potui quidem non judicare illud quod tam clare intelligebam verum esse, non quod ab aliqua vi externa fuerim ad id coactus, sed quia ex magna luce in intellectu magna consecuta est propensio in voluntate, atque ita tanto magis sponte et libere illud credidi, quanto minus fui ad istud ipsum indifferens. » VII, 58-59.

ou à l'assurer, ou bien même à m'abstenir d'en donner aucun jugement (1). » Il est donc évident en ce cas que l'indifférence n'est pas autre chose que l'ignorance où nous sommes du parti qu'il convient de choisir et qu'elle ne saurait constituer la véritable liberté.

Disons d'ailleurs pour préciser la nature de cette indifférence, que si elle consiste toujours en une certaine ignorance elle ne consiste pas nécessairement en une ignorance absolue. Notre volonté peut être indifférente sans que l'objet nous en soit totalement inconnu ; il suffit qu'il n'y ait pas une parfaite clarté dans l'entendement pour qu'il y ait indifférence dans la volonté. Ainsi chaque fois que nous délibérons sur un objet qui ne nous est pas parfaitement connu, notre volonté se trouve en état d'indifférence, et dans une indifférence plus ou moins grande selon que nous connaissons plus ou moins clairement l'objet qui nous est proposé. Si les raisons qui nous inclinent à porter un jugement ne sont que de simples conjectures, conjectures aussi vraisemblables d'ailleurs qu'on le voudra, la seule pensée que ce ne sont là que des conjectures et non de certaines et indubitables raisons, nous incline aussitôt à porter le jugement contraire. C'est ce que Descartes a éprouvé d'ailleurs dès ses premières méditations. A peine eut-il découvert que toutes ses connaissances antérieures qui lui semblaient jusqu'alors très certaines étaient cependant douteuses par quelque côté que tout aussitôt il les considéra comme fausses (2). Si des connaissances simplement probables suffisaient à éliminer l'indifférence de la volonté, les jugements antérieurs n'auraient en pareil cas nulle raison de varier, et si Descartes s'est, au contraire, senti porté à nier des jugements qui n'étaient pas entièrement certains, c'est qu'avec l'incer-

(1) IX, 47.

(2) IV, 59.

litude de la raison apparaît aussitôt l'indifférence de la volonté ; la certitude seule peut l'éliminer.

Cette nature de la liberté humaine est étroitement liée à notre condition d'êtres finis et créés. Notre liberté ne peut consister dans l'indifférence, pour cette seule raison que nous sommes des hommes, et par conséquent des créatures naturellement subordonnées à Dieu. Faire consister dans l'indifférence la perfection de notre liberté, c'est confondre la condition de la créature avec celle du créateur, et toute objection qui se fonde sur une analogie possible ou nécessaire entre la liberté divine et la liberté humaine pêche par la base. Il est contradictoire en effet de supposer que la volonté divine n'ait pas été de toute éternité indifférente à tout ce qui est, a été, ou pourrait être. Rien n'est antérieur à Dieu ni à sa volonté ; le vrai, le bien, lui sont également soumis, et c'est lui qui les crée. L'unité de sa volonté, de sa puissance et de son entendement produit toutes choses à l'être, les essences comme les existences, et rien par conséquent ne peut limiter ou restreindre la souveraine indifférence de sa volonté. Mais en ce qui concerne l'homme, le problème se pose en des termes tout différents. L'homme trouve la nature du bien et de la vérité déjà déterminée par Dieu ; sa volonté d'autre part ne saurait avoir d'autres objets propres que ce bien et cette vérité ; la liberté humaine consiste donc dans le mouvement par lequel nous nous portons à les embrasser. L'indifférence qui s'introduit dans notre liberté marque seulement l'ignorance où nous sommes du bien et du vrai établis par Dieu, et dans la mesure où nous faisons succéder en nous la connaissance claire et distincte à l'incertitude, dans la même mesure nous faisons un meilleur usage de notre véritable liberté (1). C'est ainsi que Descartes établit l'accord entre

(1) « Quantum ad arbitrii libertatem, longe alia ejus ratio est in Deo quam in nobis. Repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab

sa conception de la liberté divine et sa conception de la liberté humaine ; et cela est encore la doctrine de Gibieuf toute pure. Descartes a trouvé dans le *De libertate* une doctrine de la liberté divine, proche parente de la sienne ; il lui a emprunté sa doctrine de la liberté humaine, et la transition de l'une à l'autre qui permet de les accorder.

Ainsi Descartes poursuit dans une minutieuse critique le procès de l'indifférence ; il la considère comme une incertitude de la volonté subordonnée à un défaut de l'entendement. Plus le mouvement qui entraîne notre volonté vers un certain acte est irrésistible plus aussi notre volonté doit être considérée comme libre. Ne serait-ce pas une étrange conception de la liberté que celle qui la confondrait avec notre ignorance de telle sorte que pour être libres il nous faudrait agir comme au hasard et sans savoir ce que nous devons faire ? Si, comme il est certain, l'indifférence est la marque d'une certaine liberté ce ne peut être que de la moins parfaite et de la plus basse. La liberté consiste non dans cette indifférence considérée en elle-même, mais dans l'adhésion de la volonté au bien et au vrai que lui présente l'entendement ou que la grâce divine lui fait embrasser. Pour tous ceux qui lurent cette critique de la liberté d'indifférence au moment où parurent les *Méditations métaphysiques*, il fut sans aucun doute très évident que le philosophe qui avait écrit ces pages était dans les controverses de la grâce un adversaire de Molina.

aeterno indifferentem ad omnia quae facta sunt aut unquam fient... Sed quantum ad hominem, cum naturam omnis boni et veri jam a Deo determinatam inveniatur, nec in aliud ejus voluntas ferri possit, evidens est ipsum eo libentius, ac proinde etiam liberius, bonum et verum amplecti, quo illud clarius videt, nunquamque esse indifferentem, nisi quando quidnam sit melius aut verius ignorat, vel certe quando tam perspicue non videt, quin de eo possit dubitare. » VI, 431-433. Pour le texte de Gibieuf, voir p. 303.

CHAPITRE IV

LA LIBERTÉ HUMAINE DANS LES *Principia philosophiae*

Lorsqu'on cherche dans les *Principes* des éclaircissements sur la critique dirigée par Descartes contre la liberté d'indifférence, on peut éprouver d'abord quelque surprise à n'en pas rencontrer. Cette critique, une des pièces capitales de la Quatrième méditation, semblait-il, s'évanouit dans les *Principes*. Et cependant le même problème se trouve posé dans les deux œuvres et y reçoit la même solution. Dans les *Principes* comme dans les *Méditations*, Descartes s'attache à démontrer que Dieu n'est pas l'auteur responsable de nos erreurs, et que ces erreurs qui dépendent d'un mauvais usage de notre libre arbitre, n'empêchent pas que nos idées claires et distinctes ne soient vraies. Mais alors que dans les *Méditations* toute la démonstration de cette thèse semblait reposer sur la critique de la liberté d'indifférence, elle se poursuit tout entière dans les *Principes*, sans que, sauf une seule fois, le terme d'« indifférence » soit jamais employé. Sans doute une explication très simple de ce changement d'attitude se présente naturellement à l'esprit. Descartes lui-même

nous a prévenus que, d'une façon générale, l'ordre et l'importance relative des matières traitées ne seraient pas les mêmes dans les *Méditations* et dans les *Principes* ; rien d'étonnant, par conséquent, à ce que nous ne rencontrions pas dans le premier livre des *Principes* un certain nombre d'arguments qui se trouvaient dans les *Méditations*. Remarquons cependant qu'il ne faut pas exagérer les différences introduites dans l'ordre des matières traitées ; elles sont en fait peu importantes (1). Et quant au développement attribué par Descartes aux diverses questions qui sont discutées dans les deux traités, on ne peut nier que d'une façon générale, les discussions poursuivies dans les *Méditations* ne se trouvent considérablement réduites dans les *Principes*. Mais le problème du libre arbitre constitue un cas particulier ; ce n'est plus simplement d'un changement d'ordre ou de proportions qu'il s'agit, c'est d'un changement de contenu. En ce qui concerne plus particulièrement la question de la liberté d'indifférence, il ne s'agit plus d'une simple réduction, mais d'une suppression. Or, à l'époque où paraissent les *Principes*, il se pourrait déjà qu'une suppression de ce genre fût un acte significatif. Mais il y a mieux. Descartes ne se contente pas de supprimer sa critique de la liberté d'indifférence ; il la désavoue. Le terme d'« indifférence » apparaît une seule fois, et il se trouve employé comme synonyme de liberté. Bien loin d'opposer les deux termes comme dans les *Méditations*, il les confond à dessein (2). Or, pour ses lecteurs, une pareille indication était suffisante. Il ne faut pas oublier qu'à cette époque le terme « Indifférence » était un signe de ralliement. Dans les *Méditations*, Descartes combattait la liberté d'indifférence ; ils'opposait donc à Molina.

(1) Voir sur ce point CH. ADAM, XII, 370-371.

(2) « ... libertatis autem et indifferentiae quae in nobis est, nos ita consocios esse, ut nihil sit quod evidentius et perfectius comprehendamus. » *Princ. phil.*, I, 41.

Dans les *Principes* il dit au contraire : « Nous sommes assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous. » C'est donc qu'à ses yeux l'indifférence constitue soit la liberté, soit un élément indispensable de la liberté. Descartes est donc maintenant un partisan de Molina. Et à propos de quel problème fait-il une pareille déclaration ? A propos de la conciliation entre notre libre arbitre et la préordination divine. Cette fois, nul ne pourra s'y tromper. Descartes n'est pas un thomiste et il n'a rien de commun avec ce parti. Nous sommes sûrs d'une part, que Dieu a préordonné toutes choses ; et nous sommes sûrs d'autre part que cette préordination laisse intactes notre liberté et notre indifférence. Qu'en pense le Père Gibieuf ? Voilà son ancien disciple qui refuse que la préordination divine supprime notre indifférence, comme s'il craignait de voir du même coup s'évanouir notre liberté. Comment expliquer, d'abord ce silence, ensuite ce désaveu discret mais parfaitement net, auquel Descartes pensait bien que ses lecteurs prêteraient quelque attention ? C'est ce que la considération du but particulier qu'il poursuit dans les *Principes* et de la tournure qu'avait prise alors la controverse sur la grâce, nous permettra seule d'expliquer.

L'une des préoccupations les plus constantes dont Descartes ait été travaillé fut celle d'assurer le succès de sa philosophie. Quelque mépris qu'il affiche pour la philosophie de l'École, il ne laisse peut-être pas d'en envier dans le fond de son cœur le merveilleux destin, et parfois il semble s'exprimer comme si les lauriers d'Aristote l'empêchaient de dormir. N'est-ce pas un sort admirable que celui de cet homme dont tous les écrits passent aujourd'hui pour des oracles (1) ? L'ironie mordante de Descartes pourrait bien avoir été parfois l'expression d'un certain dépit.

(1) A Plempius, 15 février 1638, I, 522.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ses sentiments pour Aristote, c'est un fait avéré qu'il eut l'ambition de le détrôner et de régner à sa place en maître incontesté. Le dessein était grand et sa réalisation malaisée. Pour remplacer Aristote il fallait refaire son œuvre et édifier selon la coutume de l'époque, une *Philosophia universalis* ou une *Summa totius philosophiae complectens quatuor partes : Logica, Metaphysica, Physica et Moralis*. C'est ainsi que Descartes conçut son système. S'il veut ruiner l'édifice d'Aristote et en construire un autre, mais inébranlable, sur ces ruines, pas un instant du moins il ne met en doute que cette entreprise ne soit légitime. Adversaire irréductible de l'École sur chaque point particulier, Descartes n' imagine pas qu'on puisse concevoir la Philosophie autrement que n'a fait l'École elle-même ; le grand arbre de la science qu'il veut faire jaillir du sol préalablement nivelé comptera autant de branches qu'il est nécessaire pour remplir les cours de philosophie dans les collèges et dans les universités. A la vraie Logique succédera la Métaphysique, puis la Physique, et de ce tronc sortiront la Médecine, la Mécanique qui constitue le seul apport nouveau, et enfin « le dernier degré de la Sagesse », la Morale (1). Ajoutons que Descartes ne doute pas un instant qu'il ne puisse fournir sur tous ces points des démonstrations aussi certaines qu'en mathématique, inébranlables et définitives, et l'on comprendra qu'une fois ce « corps de Philosophie » constitué il ne doive plus rester qu'à l'enseigner indéfiniment et qu'à en développer la belle ordonnance dans tous les collèges et dans toutes les universités. Ce rêve de la « vraie Philosophie » triomphante et régnant en maîtresse dans les Écoles où triomphait jusqu'alors Aristote, Descartes ne l'avait pas seulement caressé pour un avenir lointain mais il avait espéré que de son vivant même il en verrait la réalisation.

(1) IX, 14, *Principes*. Préface.

C'était une rude bataille à livrer. Aristote régnait sur l'enseignement, et dans l'enseignement régnaient les Jésuites. Pour que sa philosophie se répandit et se substituât à celle de l'École il lui fallait absolument mettre la Compagnie de son côté ; seuls les Jésuites avec leurs Collèges puissants et leurs attaches nombreuses dans les universités pouvaient déterminer le triomphe rapide et sûr de la nouvelle philosophie. Descartes le savait, et le plus considérable des efforts qu'il fit pour se les concilier fut la rédaction *ad usum scholarum* des *Principia philosophiae* (1). Il n'avait pas débuté cependant en essayant de les prendre par la douceur. Dépité de ce qu'on n'eût pas accueilli ses *Météores* avec assez de déférence et qu'on ne les eût pas introduits dans l'enseignement (2), irrité par les attaques de Bourdin, il avait songé un moment à exploiter la rivalité qui existait entre la Sorbonne et les Jésuites. Son plan consistait alors à obtenir des Docteurs une approbation officielle de sa métaphysique et, fort de cet appui, à lancer contre la philosophie des Jésuites une machine de guerre redoutable qui ferait éclater aux yeux de tous la supériorité de sa philosophie et lui ouvrirait immédiatement les portes des écoles. Mais pour que le coup fût décisif il fallait le porter au cœur même du mal. Sans découvrir à Mersenne tout son projet, Descartes feignit de se préparer à recevoir les objections que les Jésuites devaient adresser aux *Méditations*. Sous couleur de se « tenir en posture de les attendre », il demanda à Mersenne de lui signaler les auteurs de cours de Philosophie « les plus suivis » dans les collèges de l'Ordre. Malheureusement les Conimbres, Toletus et Rubius étaient bien longs. E. de Saint-Paul par contre avait écrit un compendium relativement bref et qui était le meilleur ouvrage de

(1) VII, 577.

(2) II, 50. II, 267-268. III, 126-127. III, 178.

cette sorte (1). Il dut bientôt se résoudre à découvrir son véritable dessein. Mersenne lui opposa aussitôt la difficulté qu'il rencontrerait à réfuter une philosophie dont les tenants avaient professé des opinions si diverses. Telle n'était pas non plus l'intention de Descartes; il voulait seulement détruire les bases de l'édifice, car, répondait-il à Mersenne, « on peut aisément renverser tous les fondements desquels ils sont d'accord entre eux; et, cela fait, toutes leurs disputes particulières paraissent ineptes (2). » Comment réaliser ce dessein? Descartes voulait rédiger tous les principes de sa philosophie sous forme de thèses; la suite de ses conclusions et des raisons qui les démontrent formerait un véritable « Cours de sa philosophie ». Dans le même volume et à la suite de ce premier cours, on imprimerait un « Cours de la philosophie ordinaire » comme celui du Feuillant par exemple, dont chaque question serait suivie de notes rédigées par Descartes; dans ces notes se trouveraient rassemblées et critiquées les diverses opinions professées dans l'École sur cette même question, et peut-être même à la fin y aurait-il une « comparaison de ces deux philosophies ». Ce projet devait être médité et accompli dans le silence; avertis, les Régents de collèges auraient tout fait pour le traverser, la Sorbonne elle aussi en aurait pu être émue et refuser une approbation que Descartes désirait parce qu'elle pouvait « extrêmement servir à ses desseins ». Les *Méditations* une fois approuvées, la Physique ne pouvait manquer d'être acceptée, car « ce peu de métaphysique » contenait « tous les principes de sa Physique (3) ».

(1) A Mersenne, 30 septembre 1640, III, 185.

(2) A Mersenne, 11 novembre 1640, III, 232.

(3) *Ibid.*, p. 233. L'édition Adam et Tannery publie en la datant de décembre 1640 (Lettre CCXXII, III, 253), une longue lettre non datée dans Clerselier et qui nous semble devoir être reportée à une date sensiblement antérieure. C'est dans cette lettre en effet que Descartes semble pour la première fois s'ouvrir à Mersenne

La difficulté était surtout de trouver un cours de philosophie scolastique qui put servir à son dessein. Les deux qualités que Descartes en exigeait étaient qu'il fût bref et généralement reçu (1). Le Cours du P. de Raconis que Mersenne lui avait proposé convenait moins bien à son dessein que celui du Feuillant ; quant aux Conimbres, leur longueur ne permettait pas de les utiliser. Restait E. de Saint-Paul ; mais il avait le grave défaut de n'être pas Jésuite et, étant donné le but général que Descartes poursuivait, il aurait aimé « bien mieux avoir affaire à la grande Société qu'à un particulier », ne doutant pas qu'il pût démontrer que ses raisons étaient « aussi bien à l'épreuve de leurs arguments que de ceux des autres (2) ».

de son projet. « Mais je ne puis bien expliquer le feu qu'en donnant toute ma philosophie, et je vous dirai, entre nous, que je commence à en faire un abrégé, où je mettrai tout le Cours par ordre, pour le faire imprimer avec un abrégé de la Philosophie de l'École, tel que celui du F. Eustache » (III, 259). Cette lettre est certainement antérieure à la lettre CCXX où Descartes parle à Mersenne de son dessein et de la lutte qu'il voudrait engager contre les Jésuites, comme si Mersenne était au courant du fait ; bien mieux Mersenne lui a déjà indiqué le manuel de Raconis comme susceptible de le servir dans ce dessein (III, 251). Rien d'ailleurs dans le reste de la lettre et notamment dans les allusions à la peine que prend des Argues de catéchiser Bourdin ne s'oppose à cette chronologie. De plus dans la lettre CCXX Descartes a vu le manuel de Raconis ; dans la lettre CCXIV du 11 novembre 1640, Descartes à qui Mersenne l'a déjà indiqué ne l'a pas encore vu. Enfin Descartes ne fait, dans le texte ci-dessus analysé (III, 233), que préciser un projet ; la preuve en est que Mersenne lui a déjà objecté la difficulté que lui créerait la diversité des doctrines de l'École. La lettre CCXXII où Descartes confie mystérieusement à Mersenne son projet nouveau est donc antérieure à la lettre CCXIV (III, 230), et par conséquent doit être reportée avant la date du 11 novembre 1640. Ajoutons que dès le 28 octobre 1640 (Lettre perdue écrite à son père), Descartes avait conçu le désir de réfuter la philosophie des Jésuites. BAILLET, I, 512. Cf. III, 229. C'est vers cette époque aussi que Descartes dut confier à Mersenne son projet.

(1) A Mersenne, 11 novembre 1640, III, 234.

(2) A Mersenne, 3 décembre 1640, III, 251.

En attendant que son choix fût définitivement fixé, il commençait à rédiger son Cours ; rien ne pressait d'ailleurs, puisqu'il fallait donner à la Sorbonne le temps d'examiner les *Méditations* et d'en rédiger une approbation. L'ouvrage de Descartes ne fut présenté aux docteurs qu'après le 4 mars 1641 (1) ; plusieurs mois s'écoulèrent ensuite pendant lesquels les amis de Descartes menèrent campagne pour obtenir l'approbation des docteurs : Gibieuf surtout semble s'en être activement préoccupé, et l'on avait fait même espérer au philosophe la faveur de recevoir cette approbation par l'entremise de la duchesse d'Aiguillon, nièce de Richelieu (2). Cependant les négociations étaient laborieuses, et Descartes à qui Mersenne avait sans doute fait entrevoir un échec, commençait dès la fin de juillet 1641, à prendre l'air détaché d'un homme qui n'aurait jamais pris à cœur cette affaire (3) ; on revit les passages dangereux, on rognait la réponse à Arnauld ; rien n'y fit, et le Corps de la Sorbonne refusa enfin de donner son approbation. Ce fut pour tous les partisans de Descartes une grosse déception ; tous comptaient si bien sur l'appui de la Sorbonne, que la première édition des *Meditationes*, entièrement prête à ce moment, parut avec cette mention : *Cum Privilegio et Approbatione Doctorum* ; l'approbation seule faisait défaut. Mersenne annonça à Descartes la mauvaise nouvelle en exprimant son indignation contre ceux dont les manœuvres et les faux-rapports avaient entraîné un refus. Descartes prit la chose de très haut, en homme que de tels événements ne sauraient toucher ; mais sous cet apparent détachement de son œuvre à laquelle depuis longtemps déjà il a « cessé entièrement de penser », sous le mépris hautain qu'il marque à l'égard de ceux qui se sont montrés incapables d'entendre ses

(1) A Mersenne, 4 mars 1641, III, 328-329.

(2) A Mersenne, 23 juin 1641, III, 388.

(3) A Mersenne, 22 juillet 1641, III, 416.

raisons, on sent percer un profond désappointement et une sourde colère (1). C'était en effet la ruine de tous ses plans. Sans une approbation officielle des docteurs de la Sorbonne il devenait imprudent d'entrer en guerre ouverte avec la Compagnie de Jésus ; tout autre eût été sa position dans la lutte s'il avait pu démontrer à ses adversaires que la Physique qu'ils refusaient découlait nécessairement de principes métaphysiques que la Sorbonne avait approuvés. Puisque ce dernier appui lui faisait défaut, il ne restait plus à Descartes qu'à opérer convenablement sa retraite. C'est ce qu'il fit.

A partir du moment où l'approbation des Docteurs lui fut refusée, il renonça au dessein qu'il avait eu de réfuter un cours de philosophie reçu dans les collèges de Jésuites et ne considéra plus ce projet que comme une menace qu'il était bon de laisser subsister afin de contenir l'audace des membres de l'Ordre. Le bruit de ce projet s'était d'ailleurs déjà répandu, et les Jésuites en avaient eu quelque connaissance ; Bourdin, qui selon Descartes devait en avoir reçu mission de son supérieur, était venu parler à Mersenne du dessein qu'avait formé Descartes d'attaquer la philosophie qu'enseignaient les collèges de l'Ordre. Au cours de cette entrevue le Jésuite avait rendu menace pour menace, et il offrait à Descartes une sorte de compromis. Si le philosophe consentait à ne pas écrire contre la Société, Bourdin s'engageait de son côté à ne pas publier l'écrit qui devait constituer les *Objectiones Septimae* (2) ; d'ailleurs Descartes ne devait pas oublier, dans son propre intérêt, combien il était aisé aux Jésuites de le perdre complètement de réputation et que la lutte ne

(1) A Mersenne, septembre 1641, III, 436-437. Cf. aussi 437, note b. La méchante humeur que devinent les éditeurs de Descartes est fort explicable à ce moment. A Pollot, 6 octobre 1642, III, 577, lig. 1-17.

(2) A Mersenne, 22 décembre 1641, III, 465, lig. 13-19.

serait pas égale (1). Mersenne, en transmettant ces propositions, avait exprimé la crainte qu'il éprouvait de voir Descartes s'engager en quelque mauvaise affaire, mais le philosophe le rassura dans sa réponse et lui déclara qu'il n'éprouvait pour sa part nul effroi. Seulement, comme par hasard, Descartes avait depuis longtemps « entièrement perdu le dessein de réfuter » une Philosophie, « si absolument et si clairement détruite par le seul établissement de la sienne (2) » ; il ne voulait donc que se réserver pour l'avenir le droit de donner suite à une menace dont il constatait avec satisfaction l'efficacité (3). Au reste il désavouait ouvertement dans une lettre dont il désirait vivement que non seulement Bourdin mais encore le Père provincial eût connaissance (4), le projet qu'on lui prêtait d'écrire contre les Pères de la Compagnie. C'était l'abandon déclaré de son projet primitif dont il ne conservait que la publication d'un Cours ou mieux encore d'une Somme de Philosophie ; encore spécifiait-il que cette Somme, bien que différente de celles dont usaient les Jésuites, ne serait point publiée dans un esprit de contradiction, mais pour le seul amour de la vérité (5). En réalité le but que poursuivait Descartes restait le même, sa tactique seule avait changé ; puisqu'il ne pouvait intro-

(1) « Denique miror quam maxime R. P. Bourdin R^e V^e significasse suos perfacie posse famam omnem meam delere, sive me infamem reddere, tum Romae tum aliis omnibus in locis (non melius haec verba latine possum reddere : Le R. P. Bourdin m'a bien fait voir combien ils vous peuvent aisément perdre de réputation à Rome et partout.) » *Ibid.*, p. 467.

(2) A Mersenne, 22 décembre 1641, III, 470.

(3) *Ibid.*, p. 470, lig. 2-7. A Mersenne, 22 décembre 1641, III, 466, lig. 10-12.

(4) A Mersenne, 22 décembre 1641, III, 470, lig. 24-26.

(5) « Miror R^o Patres Societatis sibi potuisse persuadere mihi contra ipsos scribendi animum esse : hoc enim a moribus meis vitaeque instituto, et a perpetua mea in ipsos observantia, quam maxime est alienum. » A Mersenne, 22 décembre 1641, III, 465.

duire par un coup de force sa philosophie dans les collèges, il allait essayer de lui en ouvrir les portes au moyen de la ruse.

Descartes ne négligea aucun moyen pour atteindre son but. D'abord, puisque la menace d'écrire contre eux semblait avoir si fort effrayé les Jésuites, Mersenne devait, malgré le désaveu officiel de Descartes, entretenir chez eux cette crainte salutaire ; bien qu'il n'en eût pas alors l'intention, si les Pères usaient envers lui « d'injures et de calomnies » il pourrait bien prendre « un de leurs cours de Philosophie pour en montrer les erreurs (1) ». Quant à l'écrit dont le menaçait Bourdin, Descartes montra qu'il n'en avait nulle crainte en le publiant lui-même sous le nom de *Septièmes Objections*, accompagné de ses *Réponses* (2). En même temps il commençait son œuvre de pénétration pacifique et coupait les ponts entre Bourdin et le reste de l'Ordre. Il était impossible d'obtenir de suite une approbation officielle des Jésuites, mais il fallait au moins que les attaques de Bourdin ne pussent être considérées comme une désapprobation de la Compagnie. Aussi, dans une lettre d'une importance capitale sur ce point il déclarait au Père Dinet que jamais il n'avait considéré les attaques déloyales et les calomnies de Bourdin comme l'expression des sentiments d'une aussi prudente et pieuse Compagnie (3). Descartes ne cachait pas d'ailleurs combien les attaques de Bourdin, professeur de mathématiques dans le premier collège du monde, pouvaient nuire à la diffusion de sa philosophie dans l'enseignement. N'allait-on pas croire, en effet, que Bourdin avait été délégué par

(1) A Mersenne, 19 janvier 1642, III, 481.

(2) A Mersenne, 22 décembre 1641, III, 466, lig. 17-467, lig. 3 ; à Huygens, 31 janvier 1642, III, 523, lig. 6-12 ; à Mersenne, mars 1642, III, 543 ; à Bourdin, 7 septembre 1642, III, 575.

(3) A Dinet, VII, 564, lig. 10-566, lig. 11. *Obj. sept. nota*, VII, 453, lig. 8-18.

le Corps des Jésuites pour juger sa philosophie (1) ? Et dès lors tous les Pères de la Société répandus dans le monde entier n'allaient-ils pas, sans avoir lu Descartes, recevoir les opinions et les calomnies de Bourdin ? Bien mieux, presque tous les hommes auraient donné créance à ces fausses opinions, sur le crédit qu'ils accordaient à la Compagnie. Et c'est d'ailleurs ce qui s'est déjà passé au sujet du *Discours* et du *Traité des Météores*. Les Jésuites sont en effet continuellement occupés à leurs travaux, et, ne pouvant lire tous les livres nouveaux, ils suivent l'opinion du premier membre de la Société qui en a pris connaissance et a fait connaître son jugement. Bourdin qui a violemment attaqué les *Météores* a fait qu'aucun des Pères qui tous les ans enseignent dans les collèges cette partie de la Physique n'a pris la peine de lire la première partie de ce livre. C'est ainsi que par la mauvaise volonté d'un seul membre de la Compagnie, le succès de la vraie Philosophie s'est trouvé retardé (2).

Descartes préparait en même temps les voies à son nouveau traité de Philosophie et cherchait à lui ménager l'entrée des écoles. Il annonçait son intention de changer de style ; il rappelait combien à la fin des *quatrième*s réponses sa Philosophie s'était montrée capable d'expliquer autant qu'il est possible le mystère de la Transsubstantiation, et se faisait fort de résoudre aussi sûrement toutes les difficultés de ce genre (3); il faisait valoir enfin la paix et le calme qu'introduirait dans les écoles l'adoption de la vraie Philosophie ; ce serait la fin de toutes les guerres et de toutes les controverses, la claire vue de la vérité ne laissant nulle place au doute ou à la dispute. Tout rendait

(1) « Multi enim sibi persuaderent illum unum ex universo vestro corpore fuisse delectum ad iudicium de meis (scil. : opinionibus) ferendum... » A Dinet, VII, 571.

(2) Ad P. Dinet, VII, 573-574.

(3) *Ibid.*, p. 581, lig. 3-18.

désirable l'acceptation de la vraie Philosophie et sa diffusion dans l'enseignement (1). Après ce manifeste, il se mit en devoir de réaliser ses desseins.

Son premier soin fut de « faire apprendre » à sa Physique « à parler latin ». Pour mieux marquer ses intentions et introduire plus aisément sa Philosophie dans la conversation des gens de l'École, Descartes voulut d'abord la nommer *Summa Philosophiae*. Elle s'imposerait ainsi à l'attention de ses persécuteurs, aussi bien les Ministres que les Jésuites (2). En même temps il s'efforçait de nouer et d'entretenir de bonnes relations avec quelques Pères influents dans la Compagnie. Vatier lui envoyait l'assurance qu'il désavouait de bouche et de cœur ce qu'on avait fait contre lui, approuvait ouvertement son explication de la Transsubstantiation, et niait, contrairement au bruit qui en avait couru, qu'il eût jamais médité d'écrire contre lui (3). Trois ou quatre mois auparavant, le philosophe avait essayé d'intéresser le Père Charlet à son affaire (4) et, de fait, le Père Dinet, nouvellement arrivé à Rome, mandait à Descartes que le Père Charlet le chérissait et estimait, que sa lettre *Admodum Reverendo Patri Dinet* était digne de lui et de sa générosité, et qu'enfin le Père Charlet lui écrivait ses sentiments touchant ses études, et l'affection qu'il manifestait pour la Compagnie (5). Une détente sensible se manifestait donc dans les relations de Descartes avec les Jésuites, et il pensait, tout en les en louant, qu'ils attendaient, pour se déclarer, la publication de sa Philosophie (6). Vers la même époque d'ailleurs il

(1) Ad P. DINET, pp. 581-582.

(2) A Huygens, 31 janvier 1642, III, 523.

(3) A Mersenne, 17 novembre 1642, III, 591; à Vatier, même date, III, 594-597.

(4) *Ibid.*, p. 595, lig. 11-16.

(5) A Mersenne, 4 janvier 1643, III, 609.

(6) *Ibid.*, lig. 10-14. Cf. aussi : « Je juge bien qu'on a imposé si-

se découvrit un parent par alliance, membre de la Compagnie, et qui semble avoir professé les mathématiques à Paris. L'occasion était bonne de tenter un rapprochement avec Bourdin ; Descartes la mit à profit et exprima le désir qu'il avait, si c'était chose possible, de se voir « mettre en ses bonnes grâces (1) ». En même temps que les *Principes* s'achevaient d'imprimer, il répondait de son mieux et dans l'esprit le plus conciliant, aux objections de Mesland sur la liberté et sur la transsubstantiation ; c'était beaucoup pour lui à ce moment qu'un jésuite de gagné (2). Enfin les *Principes* parurent ; Descartes en distribua parmi les membres de la Compagnie le plus grand nombre d'exemplaires qu'il lui fut possible et se livra à une active propagande. Comme il redoutait surtout la jalousie des régents de collège à l'égard d'une philosophie autre que celle qu'ils enseignaient, Descartes essaya d'intéresser la gloire de l'Ordre à l'adoption de la sienne. Ses *Principes*, en effet, étaient tellement fondés en raison que « les plus prudents » devaient faire « gloire d'être des premiers à en porter un favorable jugement (3) » ; il adressa au Père Dinet un exemplaire « de cette malheureuse Philosophie, que quelques-uns ont tâché d'étouffer avant sa naissance (4) » ; quant à Bourdin lui-même — que les temps sont changés ! — Descartes avait eu beaucoup de satisfaction d'avoir eu l'honneur de le voir, d'autant plus que Bourdin lui avait « fait espérer la faveur de ses bonnes grâces (5) ». A la suite de la visite qu'il avait faite à ce Père lors de son voyage à Paris, Descartes poussa les avances

lence au P. Bourdin pour attendre ma Philosophie. » A Mersenne, 23 mars 1643, III, 639.

(1) Au P***, 1643, IV, 66.

(2) A Mesland, 2 mai 1644, IV, 111-120 ; au P. Grandamy, 2 mai 1644, IV, 121-122.

(3) A Charlet, octobre 1644, IV, 140-141.

(4) A Dinet, octobre 1644, IV, 142.

(5) *Ibid.*, p. 142, lig. 17-143, lig. 5.

qu'il lui faisait jusqu'à le constituer en personne le dispensateur de sa Philosophie parmi les membres de l'Ordre ; et c'est ainsi que des mains de Bourdin lui-même reçurent des exemplaires des *Principia*, outre les Pères Dinet et Charlet : Vatier, Fournier, Mesland, Grandamy, etc., jusqu'à concurrence d'une douzaine (1). Charlet, Dinet et Bourdin lui répondirent (2), et dans le remerciement qu'il adressa à Charlet, Descartes joua enfin cartes sur table ; la confiance particulière qu'il avait dans la bienveillance et l'autorité de ce Père l'y engageaient. Il donna donc ingénument toutes les raisons pour lesquelles il serait « extrêmement marri d'être mal avec aucun des membres » de l'Ordre : d'abord sa propre inclination et la considération de son devoir ; et outre cela, le chemin qu'il avait pris « en publiant une nouvelle Philosophie » faisait qu'il pouvait « recevoir tant d'avantage de leur bienveillance et, au contraire, tant de désavantage de leur froideur » qu'il eût fallu le juger hors de sens pour ne pas croire qu'il désirât leur amitié (3). Sans doute cette Philosophie était « tellement fondée en démonstrations » qu'on ne pouvait douter qu'avec le temps elle ne fût reçue et approuvée par tous, mais Descartes aurait vivement désiré « de vivre assez pour voir ce temps-là » et c'est en quoi les Jésuites le pouvaient servir. Si leur bienveillance en effet les conviait à examiner les *Principes* : « J'ose me promettre, écrivait Descartes, qu'ils y trouveront tant de choses qui leur sembleront vraies, et qui peuvent aisément être substituées au lieu des opinions communes, et servir avec avantage à expliquer les vérités de la Foi, et même sans contredire au texte d'Aristote,

(1) Au P. Bourdin, octobre 1644, IV, 143-144.

(2) A Charlet, 9 février 1645, IV, 156-158. A Dinet, même date, IV, 158-160 ; à Bourdin, même date, IV, 160-161.

(3) Cf. aussi sur ce point, à Dinet, *loc. cit.* : « Car m'étant mêlé d'écrire une Philosophie, je sais que votre Compagnie seule peut plus que tout le reste du monde pour la faire valoir ou mépriser. » IV, 159.

qu'ils ne manqueront pas de les recevoir, et ainsi que dans peu d'années, cette Philosophie acquerra tout le crédit qu'elle ne pourrait acquérir sans cela qu'après un siècle. C'est en quoi j'avoue avoir quelque intérêt ; car, étant homme comme les autres, je ne suis pas de ces insensibles qui ne se laissent point toucher par le succès ; et c'est aussi en quoi vous me pouvez beaucoup obliger (1). »

Ainsi l'histoire des *Principia philosophiae* est dominée tout entière par la préoccupation des Jésuites. Les *Principes* sont un livre destiné à l'enseignement et qui doit assurer la rapide diffusion, le succès prochain de la vraie Philosophie ; c'est pour cela que le philosophe conçut et réalisa le projet de former un « Cours » ou une « Somme » que « le moindre maître pourrait enseigner (2) ».

Dès lors, l'attitude que prit Descartes dans cet ouvrage devant la question de la liberté s'explique aisément ; il dut, en effet, en rédigeant son Cours de Philosophie, s'attacher à mettre de son côté toutes les chances possibles de succès. Or l'une des premières conditions pour que sa Physique fût reçue dans les collèges de Jésuites était que les fondements métaphysiques sur lesquels elle reposait fussent acceptables pour les membres de l'Ordre. A bien plus forte raison Descartes devait-il éviter d'introduire dans son cours tout ce qui pouvait être considéré comme une critique des doctrines théologiques en honneur dans la Compagnie ; telle était précisément la critique de la liberté d'indifférence. La liberté d'indifférence, c'est Molina ; et s'il est un cas où cette union des membres de la Compagnie que Descartes se plaisait à rappeler peut être constatée, c'est bien celui des controverses de la grâce. En s'attaquant à la liberté d'indifférence et par conséquent à Molina, Descartes s'attaquait à la Compagnie de Jésus

(1) A Charlet, *loc. cit.*, IV, 157-158.

(2) A Mersenne, décembre 1640, III, 260, lig. 4-5.

tout entière dont l'amour-propre était fort engagé dans la querelle et très sensible sur ce point. Il fallait donc choisir ; ou bien les *Principes* présenteraient comme les *Méditations* une explication développée de la nature de la liberté et une critique de la liberté d'indifférence, et dans ce cas on se préparait des résistances de la part des Jésuites ; ou bien on glisserait sur ce point, on réintroduirait même subrepticement l'indifférentisme, et par là on faciliterait la réception de la vraie Philosophie dans les collèges de la Compagnie, on en assurerait la diffusion dans l'enseignement. Descartes, que nous avons vu se préoccuper si fort du succès immédiat de sa Philosophie, s'arrêta à ce second parti, et pour ouvrir plus sûrement les portes des collèges de Jésuites à sa Physique, il réintégra l'indifférence dans la véritable liberté.

Il pouvait le faire, d'ailleurs, sans modifier les lignes essentielles de sa Métaphysique et même sans rien désavouer de ce qu'il avait écrit sur la nature de la liberté ; il suffisait de passer ce point sous silence, et de rejeter la responsabilité de l'erreur sur le mauvais usage de notre liberté. C'est pourquoi, malgré la suppression complète de toute critique de la liberté d'indifférence, la ligne générale de la démonstration reste la même dans les *Principes* et dans les *Méditations*. Le problème posé est évidemment le même : prouver que nos idées claires et distinctes sont vraies. Pour le prouver, il suffit de considérer que Dieu qui est parfait, ne saurait nous tromper ; or si nous nous trompions en ce que nous voyons clairement et distinctement être vrai, c'est que Dieu lui-même nous tromperait. Mais il n'est pas trompeur ; donc nos idées claires et distinctes sont vraies (1). Reste donc cette seule difficulté : comment se fait-il que nous nous trompions ? Est-il sûr que Dieu ne soit pas trompeur et qu'il ne soit à aucun degré la cause

(1) *Principes*, I, 29, 30.

de nos erreurs ? C'est pour résoudre cette difficulté que l'on démontrera que nos erreurs au regard de Dieu sont néant et qu'elles ne sont de véritables défauts, des privations, qu'au regard de nous-mêmes (1). Dès lors Descartes reprend simplement l'argumentation des *Meditationes* et les seules différences qui se manifestent sont des différences de détail et d'expression. L'erreur ne provient pas de notre entendement ; sa limitation, naturelle dans un entendement créé, ne le condamne qu'à l'ignorance de certaines choses, nullement à l'erreur. L'erreur provient de la supériorité de notre volonté sur notre entendement ; mais cette supériorité dépend de la nature de notre volonté, et même elle constitue la principale perfection de l'homme, qui est le pouvoir d'agir librement. Ainsi notre entendement est borné et fini ; notre volonté est en quelque sorte infinie, et comme elle étend facilement ses jugements au delà de ce que nous percevons clairement et distinctement, nous nous trompons. C'est dans nos actions, et non dans notre nature, que réside le défaut dont proviennent nos erreurs ; cette nature est telle qu'il a plu à Dieu de nous la donner, et telle qu'il nous l'a donnée elle ne nous condamne pas à l'erreur ; l'erreur provient du mauvais usage que nous en faisons (2). Il est donc illégitime d'affirmer que Dieu nous a condamnés à l'erreur, puisqu'il ne dépend que de nous de ne pas nous tromper ; et si Dieu n'est pas trompeur, nous pouvons affirmer que tout ce que nous connaissons clairement et distinctement est vrai. Ainsi Descartes n'a rien changé à l'ensemble de la Quatrième méditation, mais il a, par opportunisme, abandonné la conception qu'il s'était faite jusqu'alors de la nature de notre liberté.

On éprouvera peut-être quelque répugnance à admettre que Descartes ait ainsi modifié sa doctrine pour des rai-

(1) *Principes*, I, 31.

(2) *Principes*, I, 33 à 38.

sous trop évidemment intéressées. Et sans doute l'explication de ce changement d'attitude, telle que nous venons de la présenter, ne semble guère à la gloire du philosophe. Disons-le cependant : il y a dans les raisons qui expliquent l'abandon par Descartes de la position qu'il avait adoptée dans la Quatrième méditation une part d'opportunisme qui ne saurait être éliminée. Descartes voulait être enseigné et il a consenti pour cela certains sacrifices qui lui ont paru nécessaires. La rédaction des *Principes* en porte plus d'une trace manifeste. Le mouvement de la terre y est expliqué avec un luxe de précautions et des artifices qui font de cet exposé un biais incontestablement intéressé. Or on a démontré que sa prudence sur ce point était excessive et disproportionnée avec le danger qu'il courait (1). Mais on a des marques plus précises du désir particulier qu'il avait de s'attirer la bienveillance des Jésuites. C'est un fait bien connu que Descartes n'est pas prodigue de citations et que les noms propres sont rares sous sa plume. Cela est vrai d'une façon générale et on peut le vérifier en ce qui concerne les *Principes de philosophie*. En plus de 300 pages, Descartes cite dix noms propres, et si l'on en retire Aristote et Démocrite, Ptolémée, Tycho-Brahé et Copernic qui étaient inévitables, il nous reste cinq noms de savants : Gilbert, Grassius, Pontanus, Regiomontanus et Scheiner. Gilbert doit être mis hors de cause, ainsi que Regiomontanus, mais nous savons que Grassius, ou Grassi, était un jésuite (2) ; Pontanus était un jésuite (3) ; Scheiner était un jésuite, et Descartes prend soin de le noter, ainsi que l'excellence de ses observations sur les taches du soleil dont l'exactitude ne laisse rien à

(1) Voir sur ce point le chapitre substantiel et parfaitement concluant de M. Ch. Adam, XII, 165-179.

(2) *Princ. phil.*, III, 128, note. Sur Grassi voir : IV, 151, a.

(3) Sur Pontanus, voir : *Princ. phil.*, et IV, ad loc. cit.

désirer (1). Trois Jésuites sur cinq savants cités en trois cents pages, c'est vraiment une forte proportion, et il n'est guère permis de penser qu'elle soit due au hasard. N'en doutons point ; Descartes en supprimant sa critique de la liberté d'indifférence, et en désavouant ce qu'il avait écrit dans les *Méditations*, obéissait à des motifs intéressés.

Ces motifs étaient réels. Mais on doit ajouter qu'ils ne furent pas les seuls. Si l'on replace Descartes dans les circonstances où il se trouvait lorsqu'il rédigea les *Principes*, l'attitude qu'il y adopte s'en trouve singulièrement éclairée et prend un aspect quelque peu différent. Pour la comprendre, il nous faut considérer ce qu'était devenue la critique de la liberté d'indifférence depuis l'apparition du *De libertate*. Cette histoire ne nous éloignera de Descartes qu'en apparence, car elle nous acheminera, par delà le problème que posent les *Principia philosophiae*, vers une solution des difficultés que soulèvent les lettres à Mesland sur la nature de notre liberté.

(1) *Princ. phil.*, III, 35.

CHAPITRE V

LA LIBERTÉ D'INDIFFÉRENCE

DU *De libertate* A L'*Augustinus*.

En engageant sa philosophie dans la voie du thomisme que de Bérulle et Gibieuf venaient de lui ouvrir, Descartes s'était compromis dans une affaire qui n'était pas excellente. Elle allait devenir de plus en plus mauvaise, et elle le devint à un tel point que Gibieuf lui-même regretta plus d'une fois de s'y être engagé. Descartes ne pouvait pas ne pas s'émouvoir de la tournure que prenaient les événements. Ce qui était en jeu dans cette affaire, ce n'était plus seulement son amour-propre d'auteur et sa susceptibilité personnelle, mais l'intérêt général de sa conscience d'homme et de chrétien. Entre 1641 et 1644, c'est-à-dire dans l'intervalle qui sépare les *Méditations* des *Principes* un fait nouveau s'était produit dont on commençait à comprendre l'importance. Par voie d'évolution le thomisme venait d'aboutir au jansénisme, et Descartes n'est pas le seul thomiste qui s'en soit effrayé.

Pour comprendre l'état des esprits à ce moment critique, il est nécessaire de reprendre l'histoire des controverses de

la grâce au point où nous l'avons laissée, c'est-à-dire à l'apparition du *De libertate*. Le livre de Gibieuf n'était pas fait pour apaiser la querelle. Indépendamment du contenu même de l'ouvrage, les idées s'y présentaient sous une forme souvent agressive et se prolongeaient en attaques personnelles qui ne pouvaient manquer d'irriter la Compagnie de Jésus. Évidemment le décret de Paul V renouvelé par Urbain VIII qui interdisait toute âpreté dans les paroles et toute accusation d'hérésie, était pour lui lettre morte. Non seulement Gibieuf s'attaquait ouvertement et nommément aux gloires théologiques de la Compagnie : Lessius, Molina, Vasquez et d'autres, mais encore il avait donné des raisons qui expliquaient selon lui le succès du molinisme un résumé peu flatteur dont les Jésuites avaient été profondément blessés. De plus, Gibieuf utilisait un argument dont Jansénius allait faire un redoutable usage ; il rapprochait le molinisme de la doctrine de Pélagé jadis condamnée, et cette accusation d'hérésie ne fut pas sans irriter vivement ses adversaires. La Compagnie de Jésus ne se laissait pas attaquer impunément ; elle allait bientôt se défendre.

Si nous en croyons certains historiens, les Jésuites auraient immédiatement mis tout en œuvre pour obtenir de Rome la condamnation du livre de Gibieuf (1). Leur témoignage est trop partial pour qu'on puisse absolument y ajouter foi, mais il est hautement vraisemblable que les choses se passèrent de cette façon. C'est la tactique ordinaire de l'époque et l'arme habituelle des théologiens. Toujours est-il que la tactique échoua et que le coup ne porta pas. Gibieuf ne devait jamais être condamné. Mais en même temps qu'ils intriguaient à Rome, les Jésuites travaillaient à se défendre eux-mêmes. L'occasion de répondre était

(1) Ces historiens sont d'ailleurs suspects de parti pris et peu favorables aux Jésuites. Voir BATTEREL, *Mémoires domestiques*, I, 245. GÉRY, *Apologie historique des censures de Louvain*, p. 143.

d'ailleurs trop belle pour la laisser passer. L'année même où paraissait le *De libertate*, un autre Père de l'Oratoire, Guillaume Chalmers, publiait un livre où la science moyenne de Molina était vivement attaquée (1). Les Jésuites allaient donc profiter de ce que l'attaque parfois maladroite de Gibieuf prêtait le flanc à la critique en contrevenant aux décrets pontificaux, et ils allaient essayer en même temps de faire d'une seule pierre deux coups.

Dès 1630, Théophile Raynaud, théologien dont la Compagnie se trouva parfois quelque peu encombrée, publiait sous le pseudonyme d'un de ses élèves un petit opuscule fort grossier contre les partisans du thomisme en général et contre Bañes en particulier (2). La thèse était simple, et non moins simple le raisonnement destiné à l'établir : Tous les thomistes sont des calvinistes et des bêtes brutes. Raynaud prétendait même contraindre ses adversaires à le reconnaître. L'homme se distingue de la bête avant tout par le libre arbitre ; donc celui qui nie le libre arbitre se considère lui-même comme une bête (3). Voilà le fond du livre. Le reste était un tissu de citations plus ou moins bien ordonnées par lesquelles il prétendait prouver que tous les théologiens de l'école de Bañes n'étaient en somme que des disciples de Calvin. Gibieuf et Chalmers se trouvaient

(1) Le Père Guillaume Chalmers, né en Écosse, à Aberdeen, était entré à l'Oratoire en 1627. Il publia : *Gulielmi Camerarii Scoti congreg. Orat. D. J. Presbyteri, Selectae disputationes philosophicae, in tres partes distributae. Pars prima, praecipuas disputationes logicae et moralis philosophiae complectens*. Parisiis, apud Carolum Chapelain, 1630, in-fol. La liberté est traitée en morale (quaest. 4) et il discute la science moyenne dans la deuxième partie (quaest. 9).

(2) *Calvinismus bestiarum religio, et appellatio pro Dominico Banne Calvinismi damnato... per R. P. A. Rivière, Doct., Paris, Ordinis S.-August.* Parisiis, 1630, — Editio altera Parisiensi nitidior. *Benedicite omnes bestiae et pecora Domino* (Daniel, 3). Lugduni, sumptibus Claudii Landry, 1630, 12° pp. 180. Réimprimé dans les *Opera omnia*, de TH. RAYNAUD, t. XV, pp. 75-98.

(3) RAYNAUD, *op. cit.*, p. 2.

donc englobés dans cette réprobation générale, mais sans être nommés. L'escarmouche était peu dangereuse, mais elle donnait à des attaques plus sérieuses le temps de s'élaborer (1).

La première réfutation en règle du *De libertate* parut en 1632, sous la forme d'un livre anonyme, grave et mesuré de ton, dont la doctrine était solide et la dialectique très serrée. Pour ses débuts Gibieuf avait affaire à forte partie. L'anonyme dissimulait le Père Annat, l'un des plus redoutables polémistes de la Compagnie (2), et sauf un appendice consacré à la réfutation de Chalmers, tout le corps de l'ouvrage était expressément dirigé contre la doctrine du *Delibertate* (3). Conformément à ce qu'annonçait le titre, la réfutation du Père Annat était divisée en trois parties : propositions suspectes, propositions contradictoires, propositions controuvées, surtout en ce qui concerne les autorités dont Gibieuf prétend s'entourer. L'attaque était dangereuse. Il ne s'agissait pas d'un libelle composé à la hâte avec des matériaux communs, mais au contraire d'une réfutation très précise, spécialement appropriée au livre de Gibieuf et destinée à mettre en lumière le caractère nouveau et très spécial qui, même parmi les partisans de la

(1) L'opuscule de Th. Raynaud, qui se désintéressait par trop évidemment des décrets pontificaux, fut d'ailleurs mis à l'Index en 1633.

(2) François Annat, né le 5 février 1590; entré au noviciat le 16 février 1607; professeur de philosophie et théologie pendant 13 ans à Toulouse. Recteur des collèges de Montpellier et de Toulouse; Assistant de France; Provincial et confesseur de Louis XIV, en 1654. Se rendit célèbre par sa lutte contre le jansénisme. Mort à Paris, 14 juin 1670.

(3) *Eugenii Philadelphi Romani, Exercitatio scholastica tripartita, contra novam rationem tuendi physicas praemotiones liberorum agentium, eorumque libertatem exponendi, quam auctor operis De Libertate Dei et Creaturae nuper invexit. Cujus operis pleraque omnia partim Suspecta, partim Pugnantia inter se, partim Supposititia esse monstrantur. Cum appendice ad Guillelmum Cameraarium Scotum. CADURCI. Ex typ. Joannis d'Alvy, 1632, in-8°.*

doctrine thomiste, assurait une place toute particulière au théologien de l'Oratoire. Le grand mérite du P. Annat dans cette affaire fut de comprendre que le *De libertate* marquait une évolution nouvelle de la doctrine thomiste, et que le livre de Gibieuf venait d'apporter quelque chose de nouveau.

Sans doute il peut sembler aujourd'hui que la découverte était facile. En intitulant son livre *De libertate*, Gibieuf annonçait clairement qu'il allait déplacer le centre ordinaire de la discussion. Mais beaucoup ne virent dans le choix de ce titre qu'un artifice pour détourner l'attention de Rome et éviter les censures. Il y avait cependant autre chose. En même temps qu'une critique plus ou moins âpre de la science moyenne, Gibieuf apportait une doctrine nouvelle de la liberté, et c'est cette doctrine nouvelle qui constituait la base et comme le fondement même de sa critique. Annat l'avait vu, et dans le titre même de sa réponse il le marquait fortement : *Exercitatio scholastica... contra novam rationem tuendi physicas praemotiones liberorum agentium, eorumque libertatem exponendi*. Ce que le jésuite vise avant tout dans le livre de Gibieuf c'est bien ce qui en constituait l'originalité et la nouveauté : une conception insolite de notre liberté (1).

La position adoptée par Annat était certainement excellente et sa critique dut produire impression. Gibieuf apportait en effet dans le *De libertate* une défense des pré-motions physiques devant laquelle plus d'un thomiste avait sans doute reculé. D'abord l'esprit général du livre était empreint d'un mysticisme (2) qui ne pouvait plaire à tous les lecteurs, même parmi les plus ardents adversaires de Molina. De Lemos, Alvarez et bien d'autres thomistes sont des dialecticiens subtils et vigoureux, mais calmes et

(1) « ... novas etiam et insolitas cogitationes in exponenda libertatis natura... » ANNAT, *op. cit.*, Préface.

(2) ANNAT, *op. cit.*, p. 146.

de sens très rassis, sans les élans et les élévations à la Bérulle dont Gibieuf croit devoir interrompre constamment son exposé. C'est l'estampille de l'Oratoire ; il n'était pas sûr qu'elle dût mettre en confiance les Dominicains. En second lieu le contenu même du livre était de nature à inquiéter plus d'un défenseur de saint Thomas. Cette définition de la liberté par « l'amplitude », « l'infini », « ne pas tant posséder tout qu'être tout », sonnait un son de nouveauté que l'on n'avait encore jamais entendu. Pour des théologiens qui se disaient « thomistes », ils se sentaient entraînés vraiment un peu trop loin de saint Thomas. Et puis tout cela n'était pas très clair. Cette liberté dont parlait Gibieuf et qu'il attribuait à l'homme, devenait, dans certains cas, si ténue et si peu saisissable que des thomistes même pouvaient s'en inquiéter.

Jusqu'à Gibieuf, les adversaires de Molina étaient d'accord sur la réponse qu'il convenait de faire lorsqu'on accusait le thomisme d'aboutir au calvinisme et de supprimer la liberté. On se retranchait derrière la distinction du sens composé et du sens divisé. Comment un homme prédestiné peut-il être libre, bien qu'il ne puisse accomplir aucun acte contradictoire à sa prédestination ? C'est que l'homme prédestiné par Dieu reste libre *in sensu diviso* bien qu'il ne le soit plus *in sensu composito*. On peut en effet distinguer dans la liberté de l'homme l'acte et la faculté. Considérer dans la liberté à la fois l'acte et la faculté, c'est la considérer *in sensu composito* ; considérer séparément l'acte et la faculté, c'est considérer la liberté *in sensu diviso*. Dès lors la réponse à l'accusation de calvinisme est des plus faciles. L'homme prédestiné reste libre *in sensu diviso*, car sa faculté d'agir reste libre ; elle conserve le pouvoir de pécher et, si elle veut, de persévérer dans le péché ; mais cet homme n'est plus libre *in sensu composito*, car la puissance volontaire libre qu'il possède ne peut se décider à aucun acte contraire à sa prédestination. La prédestination

ne détermine donc que la nature des actes ; elle laisse entièrement libre la faculté (1). Si l'on demande d'ailleurs d'expliquer cette merveille, il faudra nécessairement recourir à la toute-puissance de Dieu. De même que la prescience par laquelle Dieu sait que Pierre, par exemple, consentira à la grâce, n'enlève pas à Pierre le pouvoir de la refuser s'il le veut, mais seulement l'acte par lequel il la refuserait, et laisse intacte, par conséquent, sa liberté ; de même, le décret éternel, absolu et efficace, par lequel Dieu décide que le secours de sa grâce opérante déterminera le consentement de Pierre, ne supprime pas en ce dernier le pouvoir de s'y refuser s'il le veut. Dieu, par sa grâce, agit seulement de telle sorte que, bien que l'homme puisse librement s'y refuser, cependant, en fait, il ne s'y refuse pas (2).

L'explication valait ce qu'elle valait, et la réponse n'était peut-être que verbale, mais elle avait, au moins pour des théologiens catholiques, le mérite de conserver le nom de la liberté. Surtout, remarquons-le, elle maintenait quelque chose de la liberté d'indifférence. Non pas que les thomistes confondissent le moins du monde indifférence et liberté ; ils font de la liberté d'indifférence une sévère critique (3), mais ils admettent qu'il faut un minimum d'indifférence pour que l'on puisse parler de liberté. Même la volonté d'un homme prédéterminé par Dieu est encore un pouvoir *ad utrumlibet* en ce sens que l'efficacité de la grâce qui détermine le choix de tel ou tel acte n'empêche pas que la liberté de l'homme, considérée en elle-même, ne puisse faire un autre choix. Entendons bien cette contradiction essentielle, car c'est tout le thomisme. Dieu détermine l'acte, bien que la faculté reste un pouvoir de choix ;

(1) Voir sur ce point : *De auxiliis divinae gratiae...* lib. duodecim auct. F. DIDACO ALVAREZ, lib. IX, disp. 94, art. 3.

(2) *Ibid.*, 9, 94, 3. Cf. aussi 2, 5, 4-5.

(3) *Ibid.*, 12, 116, ad Confirmatur et 3.

d'un mot, il y a une certaine indifférence qu'on ne peut pas éliminer de la liberté et qui fait partie intégrante de son essence, c'est l'indifférence qui s'oppose à la détermination *nécessaire* d'un acte libre ou d'une puissance libre, à l'un des deux termes opposés (1). Or Gibieuf se met en devoir d'éliminer jusqu'à ce rudiment d'indifférence et de l'arracher de notre liberté. A ses yeux la distinction des thomistes est superflue, ou, si l'on veut la conserver, elle n'est vraie qu'à un certain degré.

Souvenons-nous de sa thèse générale : être libre, c'est ne pas pouvoir pécher. Au plus bas degré se trouvent ceux qui sont dans l'état d'indifférence complète ; ceux-là choisissent tout ce qu'ils veulent, et, comme la nature est corrompue, ils choisissent spontanément le mal. Au-dessus des premiers viennent ceux dont Dieu laisse les facultés indifférentes, mais détermine certains actes. Ceux-là sont plus libres que les précédents, et ils sont libres précisément *in sensu diviso*, comme le veulent les thomistes. Mais au-dessus d'eux viennent ceux que Dieu a véritablement comblés de ses dons. Ils ne sont plus indifférents ni pour tels ou tels actes, ni en ce qui concerne leur faculté d'agir. Ils sont prédéterminés *in sensu composito*, et, en leur retirant toute indifférence, Dieu leur a donné la plus parfaite et la souveraine liberté. De là chez Gibieuf la nécessité d'une définition nouvelle qui ne reconnaisse aucune place à l'indifférence dans la véritable liberté. On voit en même temps quelle position Gibieuf prenait à l'égard de ses devanciers. La liberté de Molina, c'est la liberté des païens, l'indifférence au bien et au mal. La liberté des thomistes, c'est une demi-liberté, parce qu'elle est une libération partielle au regard du péché. La liberté telle qu'il la conçoit, c'est la libération absolue, l'adhésion immobile et définitive à Dieu, la participation formelle à

(1) ALVAREZ, *op. cit.*, 3, 22, 36.

la souveraine perfection. En présentant une telle doctrine, Gibieuf sentait bien qu'il continuait en un sens le thomisme, mais qu'en un autre sens il s'en séparait. Pour employer ses propres expressions, il mettait en lumière ce que contenaient certains principes précédemment admis (1). Or plus d'un thomiste dut s'effrayer des conséquences qu'il voyait sortir tout d'un coup de ses principes. Il fallait admettre que l'on peut être libre, bien que ni l'accomplissement ni le choix des actes ne soient en notre pouvoir *in sensu composito*. Déjà, mis en face du *sensus divisus*, les partisans de Molina criaient au calvinisme. Qu'allaient-ils dire, maintenant qu'on prétendait concilier la prédétermination nécessaire et efficace de nos facultés et de nos actes avec la liberté ? Plusieurs reculèrent. Annat le dit (2), et l'on a de bonnes raisons de croire qu'en ce point il disait la vérité. Beaucoup devaient refuser de franchir la route qui séparait le thomisme du jansénisme ; plus d'un refusa sans doute de suivre un théologien qui l'avait déjà à demi parcourue.

A cette doctrine nouvelle et fausse, quelle conception de la liberté humaine Annat veut-il opposer ? Tout simplement la conception de Molina qui est devenue celle de l'ordre entier : la liberté d'indifférence. A Gibieuf qui la combat, il objecte avec tout son parti que, hors la liberté d'indifférence, il n'y a point de salut. Qu'on le veuille ou non, on tombe alors dans un calvinisme mal déguisé. Sur ce point le réquisitoire d'Annat est précis et terrible ; les textes de Calvin qu'il apporte constamment sont choisis avec un discernement dont peu de molinistes faisaient preuve dans la discussion. Quant aux textes de Gibieuf, lorsqu'ils ne lui semblent pas assez nets, il ne se gêne pas pour déduire de son système des propositions con-

(1) *De libert.*, 1, cap. ult. sub. fin.

(2) ANNAT, *op. cit.*, p. 262.

damnables (1). C'est la méthode ordinaire en pareil cas, et par ce procédé Annat en arrive à établir que Gibieuf est allé plus loin que Calvin dans la négation de la liberté. Le seul remède est d'en revenir simplement à la liberté d'indifférence (2). L'attaque s'était donc faite pressante autour du *De libertate*, et la position de son auteur n'était pas sans danger.

Quelques semaines après l'apparition du livre du Père Annat (3), le Père Théophile Raynaud rentrait dans la lutte, mais il signalait cette fois son attaque et surtout il la concentrait sur le seul livre que Gibieuf venait de publier (4). Évidemment, Raynaud a fait tout ce qui était en son pouvoir pour prendre un ton grave et composer un ouvrage sérieux, et il y a partiellement réussi. Quant à son argumentation même, on doit reconnaître qu'elle témoigne d'une certaine subtilité qui n'est pas inutile en ces matières, et sa critique est parfois assez pénétrante. Mais l'irrésistible penchant à la bouffonnerie qui le possédait toujours reprend de temps à autre le dessus, et les censures hautaines du Père Annat cèdent ici la place à des inventions burlesques dont la truculence étonne dans de pareilles discussions.

(1) ANNAT, *op. cit.*, pp. 17-18.

(2) Voici les principaux passages où Annat défend la liberté d'indifférence contre les attaques de Gibieuf, pp. 17-18, 33, 72-73. Il l'oppose à saint Augustin, p. 34. Il répond aux allégations de Gibieuf touchant les causes qui ont favorisé le succès du molinisme, pp. 151 et sq. Enfin, par une habile manœuvre, il compromet à la fois Gibieuf et de Bérulle, dont la béatification n'est guère possible s'il a professé la doctrine du *De libertate*, p. 145.

(3) Le privilège du Père Annat est daté de Saint-Germain-en-Laye, 3 août 1632. Celui du Père Raynaud l'est de Paris, 5 novembre 1632.

(4) *Nova libertatis explicatio ad lucem obscurissimis quibusque theologicis difficultatibus affundendam nuper adinventis et duobus libris proposita, hac antistrophe tractatione discussa*, a TH. RAYNAUD, Soc. Jes. theol. Accessit examen novae theologiae, negantis concursus Dei nobiscum ad actus liberos. Parisiis. Apud Seb. Chappelet, 1632. 1 vol. in-4° 579, pp.

L'ouvrage débute par une épître dédicatoire, où le jésuite dévoile son ennemi et expose son projet. Ceux auxquels il s'attaque ne sont pas à proprement parler des hérétiques, mais des gens imprudents et à courte vue qui depuis deux ans donnent dans les excès d'une opinion inouïe, dont les conséquences aboutissent à la ruine et destruction de ce sans quoi non seulement nous ne serions pas chrétiens et catholiques, mais même pas hommes. Par là, Raynaud relie son nouveau livre au *Calvinismus bestiarum religio* ; et aussitôt il commence son exposé (1). Plusieurs de ses critiques sont identiques à celles d'Annat ; beaucoup d'arguments à cette époque appartenaient moins aux théologiens qu'à leur parti. Cependant, la réfutation de Raynaud ne manque pas absolument d'originalité, et le mérite particulier qui s'y révèle est d'avoir bien mis en lumière le lien interne des deux parties du livre de Gibieuf, le rapport étroit qui unit la conception de la liberté humaine à celle de la liberté de Dieu. Par là, il se trouve conduit à une censure précise de la notion même de liberté proposée par Gibieuf, et si Annat avait eu le mérite de signaler le premier que là était le point capital de la nouvelle doctrine, Raynaud a celui d'en pousser beaucoup plus loin l'analyse et la discussion.

La véritable liberté selon lui n'est ni éminence, ni amplitude, ni infinité. D'abord la liberté n'est pas éminence. C'est un mot qui n'a rien à voir ici. Mais comme il sent le cardinal, et que c'est sous le patronage d'un cardinal qu'on prétend mettre la nouvelle doctrine, on comprend que l'auteur l'ait constamment employé (2). Et quant à l'amplitude ou à l'infinité, on ne voit pas bien quel rapport cela peut avoir avec la liberté. Qu'est-ce que cela

(1) La discussion proprement dite de la doctrine proposée par Gibieuf est précédée d'une sorte de prologue burlesque où l'imagination du théologien se donne libre cours.

(2) RAYNAUD, *op. cit.*, p. 40.

pourrait bien être, que cette infinité de la volonté? Si l'on admet qu'une faculté est d'autant plus noble que son objet est plus étendu, on sera conduit à penser que l'entendement est plus noble et plus parfait que la volonté. On dira même qu'il est plus étendu et par conséquent, selon les principes de Gibieuf lui-même (1), plus libre.

Concédons que la liberté consiste dans l'amplitude et dans l'infinité, il reste que de son propre point de vue sa position est intenable. En quoi consiste, en effet, cette amplitude de notre faculté libre, sinon dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de choisir tel acte de préférence à tel autre; or, cette amplitude-là est précisément l'indifférence vulgaire dont notre auteur voudrait expurger la liberté. Ce n'est donc pas simplement par l'amplitude qu'il faut définir la liberté, mais au moins par ce qu'il y a de plus ample en elle, c'est-à-dire par l'indifférence active qui suffit à elle seule à la constituer.

Il est vrai qu'à cette liberté d'indifférence on a coutume d'opposer une objection qui semble irréfutable. On dit souvent: si la liberté consiste dans l'indifférence, comment qualifier la liberté des bienheureux dans le Ciel qui par un seul acte, éternel, immuable et nullement indifférent, adhèrent à l'essence divine dans la perpétuité de leur amour? La solution de ce problème est très simple, et il y a longtemps que l'opinion commune des Docteurs l'a trouvée et adoptée. Les bienheureux dans le ciel ne sont pas libres d'aimer Dieu ou de ne pas l'aimer. C'est ce qui explique qu'ils ne soient pas indifférents (2). Nous n'avons donc nulle raison sur ce point d'abandonner la conception commune qui fait consister la liberté dans le pouvoir d'infléchir indifféremment la décision vers l'un quelconque de deux termes (3).

(1) *Op. cit.*, pp. 43-44.

(2) RAYNAUD, *op. cit.*, pp. 54-55.

(3) RAYNAUD, *op. cit.*, p. 62.

Considérons au contraire cette nouvelle sorte de liberté qu'on nous propose ; il est difficile, si l'on ne veut pas se payer de mots, de s'en contenter. Selon Gibieuf, plus nous serions déterminés par Dieu, plus nous serions libres. Être déterminé par Dieu, nous dit-on, ce n'est pas être déterminé de l'extérieur. La liberté consiste dans une participation formelle de la volonté humaine à l'essence de la divinité. Être libre serait donc sortir de sa propre essence pour passer en celle de Dieu qui n'est plus alors pour l'homme un étranger ni un être extérieur à lui, mais son être même et le cœur de son cœur. Dès lors, on peut participer à l'infinité divine et se perdre en elle sans sortir de soi. Ainsi l'infinité que la volonté humaine acquiert en s'élevant à Dieu serait une infinité participée et constituerait cependant l'âme même de notre liberté (1). Mais ici Raynaud, malgré lui, s'arrête ; il ne saurait trop suspecter cette manière de philosopher. Pour que la réponse fournie par Gibieuf à cette objection, « si Dieu nous détermine nous ne sommes pas libres », soit satisfaisante, il faut admettre que l'homme et Dieu en viennent à ne constituer à eux deux qu'une seule essence, ce qui est hérétique (2). Que si au contraire cette transition de l'homme en Dieu est présentée comme métaphorique et partielle, non réelle et totale, la réponse apportée par Gibieuf perd toute valeur (3).

En réalité, ces définitions prétendues, par l'amplitude, l'infinité, la participation de l'homme à Dieu, ne sont que jargon mystique et pièges à prendre les naïfs. Tout cela est excellent pour stupéfier les esprits faibles ou frapper la conscience de quelques femmelettes ; mais les hommes dont le cœur et la doctrine sont solides prisent peu ce langage nébuleux, mauvaise graine dont

(1) GIBIEUF, *De libert.*, 1, 17, 9 et 10. RAYNAUD, *op. cit.*, p. 81.

(2) *Ibid.*, pp. 82-83.

(3) RAYNAUD, *op. cit.*, p. 308.

sortira l'ivraie, semence féconde dont s'engendrent le plus souvent des erreurs en abondantes portées (1). Sans doute, un tel langage est flatteur pour celui qui l'emploie. On pose à l'homme supérieur qui a scruté le fond des choses et qui possède sur les mystères des lumières que tout le monde n'a pas. C'est à quoi tend en fin de compte cette affectation de phrases mystiques et extraordinaires que certains affichent aujourd'hui (2). Mais pour un estomac solide, c'est viande creuse que tout cela. Les esprits droits n'y verront que mysticisme et platonisme (3), alchimie fallacieuse et comparable aux plus étranges ; faux brillant destiné surtout à éblouir les âmes simples et dont certains docteurs catholiques n'usent que trop lorsqu'ils traitent des mystères de la religion (4).

Enfin, pour couronner toute cette critique nous retrouvons l'objection classique, l'argument favori des molinistes : *Substantia novae sententiae, foetus Calvinii* (5). Cette affirmation, Raynaud l'établit d'abord par une discussion dialectique (6), et aussi par des autorités dont les unes sont à la vérité bien vagues, et les autres assez inattendues. Il cite d'une façon générale de grands hommes qui ont vu dans la prémotion physique une doctrine proche parente de celle de Calvin (7). Et il cite, par un argument *a contrario*, Martin Kemnitz, l'un des plus intrépides compagnons de bouteille de la taverne de Luther, qui reprocha aux Pères de la Compagnie de Jésus établis à Cologne de tomber dans le pélagianisme en accordant

(1) RAYNAUD, *op. cit.*, p. 140.

(2) RAYNAUD, *op. cit.*, pp. 217-218.

(3) Les pp. 292-300 sont manifestement dirigées contre de Bérulle.

(4) RAYNAUD, *op. cit.*, p. 305.

(5) RAYNAUD, *op. cit.*, p. 114.

(6) RAYNAUD, *op. cit.*, pp. 116-117.

(7) RAYNAUD, *op. cit.*, pp. 272-273.

à l'homme le pouvoir de se refuser à la vocation de Dieu et à l'appel de sa grâce (1). On peut juger par là s'il est vrai de dire que ceux qui font la même objection aux molinistes ont partie liée avec les calvinistes et les luthériens.

Tels sont les principaux griefs élevés par Raynaud contre le *De libertate*. Et il semble assez satisfait de son œuvre. L'amplitude de Gibieuf et son infinité lui paraissent avoir reçu des coups dont elles ne se relèveront pas. Voilà sa liberté mise à bas ; Raynaud a brisé son bouclier, fait choir ses armes et lui a même rogné les ongles (2) ; c'est de l'ouvrage bien fait.

Gibieuf cependant ne se considéra pas comme complètement désarmé, et il songea immédiatement à publier une réponse. On a trouvé dans ses papiers le privilège qu'il prit en 1633 pour une *Libertas vindicata*. Ce livre n'a-t-il jamais été écrit ? Fut-il écrit et détruit par Gibieuf lui-même (3) ? Toujours est-il que, hormis ce privilège et deux approbations, on n'a retrouvé aucune trace de cet ouvrage. L'hypothèse la plus vraisemblable est qu'en tout état de cause Gibieuf apprit à ce moment de Chalmers qu'il avait une réponse toute prête et qu'il allait la publier. Il se dispensa d'une dispute inutile et supprima son livre ou renonça à l'écrire.

Raynaud ne s'était pas attaqué à Chalmers, mais dans un appendice à son livre, Annat l'avait assez vivement malmené. Il ne lui reprochait pas seulement sa doctrine, mais encore son attitude à l'égard d'une compagnie par les

(1) RAYNAUD, *op. cit.*, p. 273.

(2) RAYNAUD, *op. cit.*, p. 254.

(3) Cette seconde hypothèse semblerait plus aisément conciliable avec l'affirmation de Batterel qui déclare qu'au privilège étaient jointes les approbations en original de deux Docteurs de Sorbonne dont il ne cite d'ailleurs pas le nom. Batterel, *Mémoires domestiques*, I, 250.

soins de laquelle il avait été élevé (1). Chalmers s'était piqué au jeu, et dès l'année 1634 il répondait pour Gibieuf et pour lui-même par un nouveau traité spécialement consacré à la défense des prédictions physiques contre le livre du Père Annat (2). A partir de ce moment la discussion marque le pas et va bientôt prendre fin. De même que Chalmers avait répondu pour Gibieuf, de même Raynaud va répondre pour Annat (3), puis le silence se fait sur ce point, et c'est sur un autre théâtre que la lutte va continuer.

Depuis la publication du *De libertate*, Gibieuf avait dû être plus d'une fois intrigué par l'étrange personnalité d'un des approbateurs de son livre, Jean du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran. Il y avait longtemps que Gibieuf le connaissait (4). Dès l'année 1621, le Père de Condren, que de Bérulle avait envoyé à Poitiers pour y jeter les fondements d'une maison de l'Oratoire, y avait fait connaissance avec Saint-Cyran que s'était attaché

(1) ANNAT, *op. cit.*, pp. 326-327.

(2) *Antiquitalis de novitate victoria, sive justa defensio praemotio-nis physicae contra impetitiones pseudo Eugenii Philadelphi Romani*, per R. P. GULIL. CAMERARIUM SCOTUM, Congreg. Orat. J.-C. presbyterum, sacrae theologiae professorem. Fastemburgi, apud Petrum Baretium et Joannem Altemium, 1634, 4°.

(3) « *Non causa ut causa, subjuncta vera causa. Elenchus sophismatis Gulielmi Camerarii Scoti*. Fastemburgii, apud Petrum Baretium et Joan. Altemium, 1635, 4°. Sous le nom de P. du Pasquier, docteur en théologie, ancien élève de Raynaud. Réimprimé sous le nom de Raynaud. *Opera.*, t. XVIII, pp. 135-152.

(4) Sur les rapports de Gibieuf avec Saint-Cyran, nous avons un document très intéressant et de première main qui cependant n'a pas encore été utilisé, du moins à notre connaissance. Il s'agit d'un manuscrit de l'Arsenal : *Recueil sur le Jansénisme*, contenant le *Sentiment du Père Gibieuf de l'Oratoire touchant le jansénisme...* Mss. 2009 (55. T. F.). Le mémoire de Gibieuf contre le jansénisme, ou plutôt, car il n'était pas question à ce moment de Jansénius, contre Saint-Cyran, occupe les ff. 21-45. Le fol. 21 relate en marge du mémoire l'histoire de ce manuscrit : « M. d'Ipre et M. l'abbé de Saint-Cyran ont approuvé le livre de la liberté du Père Gibieuf en l'année 16... (sic), mais le Père Gibieuf ayant reconnu dans le com-

l'évêque de cette ville, M. de la Rocheposai (1). De Condren fut sans doute frappé des qualités de Saint-Cyran et le fit connaître à son supérieur, de Bérulle. Les deux théologiens purent se rencontrer dès l'année 1621, entre mars et novembre, au cours du voyage que Saint-Cyran accomplit pour aller voir Jansénius à Louvain. De Bérulle fut très vivement impressionné par cet énigmatique personnage. Il remarqua chez lui « un rare savoir, une connaissance beaucoup plus que commune de la philosophie et de la théologie scolastique, une grande lecture des Pères, un esprit vif, pénétrant et laborieux » et, séduit par tant de qualités, « il se trouva aussitôt, selon sa rare charité, dans un ardent désir d'en faire un ouvrier utile à l'Église (2) ». De Bérulle se proposa donc tout de suite d'utiliser Saint-Cyran pour le plus grand bien de l'Église, et, qui sait,

merce qu'il eut avec eux leurs pernicious sentiments, eut dessein de faire l'histoire de cette hérésie naissante. Il dressa pour ce sujet ce mémoire, mais comme ses grandes occupations l'empêchèrent de s'y appliquer, il jeta les yeux sur le Père Amelotte. Pour cet effet, il mit entre les mains de M. de Reuty son mémoire écrit de sa propre main pour le faire tenir au Père Amelotte qui en prit copie et renvoya le manuscrit à M. de Reuty, lequel étant mort sans avoir rendu l'écrit que le Père Gibieuf lui avait confié, le Père Gibieuf prit soin de le faire chercher dans les papiers du défunt, mais on ne le trouva pas. Il n'en est resté que la copie du Père Amelotte qu'il m'a communiquée cette année 1675 au mois d'août. » Le manuscrit porte en outre la date de 1638, qui semble être celle de la composition du mémoire.

(1) « Le R. P. de Condren qui l'avait connu à Poitiers le fit connaître au R. P. de Bérulle... » GIBIEUF, *op. cit.*, p. 21. Gibieuf n'indique pas de date, mais Saint-Cyran semble être venu à Poitiers en 1618 ; il reçut en 1620 l'abbaye de Saint-Cyran-en-Brenne dont l'évêque se démit en sa faveur ; quant à Condren, il fut envoyé à Poitiers en 1621 et y passa un an et demi à prêcher et confesser. L'évêque dut présenter l'un à l'autre deux prêtres qu'il estimait. La date de leur liaison ne pourrait donc être que 1621 ou, à l'extrême rigueur, 1622. Sur la mission de Condren à Poitiers, voir : CLOYSEAU, *Recueil des vies*, pub. par Ingold, I, 209-212.

(2) GIBIEUF, *op. cit.*, p. 21.

pour la plus grande gloire de l'Oratoire. Malheureusement, l'utilisation de Bérulle lui-même et de l'Oratoire pour une rénovation générale de l'Église qu'il projetait alors semble avoir été dès cette même époque un projet très cher à Saint-Cyran (1). Ni les uns ni les autres ne devaient réussir ; ils avaient réciproquement affaire à des personnalités trop fortes pour se laisser absorber. De Bérulle ne retint pas Saint-Cyran dans la voie où il s'engageait. Saint-Cyran ne réussit pas à entraîner l'Oratoire dans le mouvement janséniste. Au début cependant il avait eu l'impression que tout allait pour le mieux. De Bérulle et les Pères de l'Oratoire lui semblaient si proches du dessein qu'il avait lui-même formé que leur concours lui paraissait assuré. Des deux côtés même ardeur de la vie intérieure, même désir d'une rénovation du clergé, même vénération pour les Pères de l'Église et surtout saint Augustin, même éloi-

(1) Voir sur ce point : *la Naissance du jansénisme découverte* par le sieur de Préville, 1654, in-4°. Ce recueil nous semble extrêmement intéressant en ce qui concerne l'attitude de Jansénius et Saint-Cyran à l'égard de l'Oratoire. Nous croyons qu'on peut établir par les textes qu'il contient que Saint-Cyran essaya de circonvenir l'Oratoire et de le gagner à son dessein. Cf. pp. 18-19 pour l'affaire des vœux ; pp. 44-45, 49, 64, 67, 78, 82 pour l'aide prêtée par Jansénius à l'établissement de l'Oratoire en Flandre ; pp. 31, 35, 64, pour l'espoir fondé sur l'Oratoire ; pp. 35, 38, pour l'approbation de Jansénius au *Discours* de Bérulle. On y voit aussi que dès avant la mort de Jansénius ils perdirent tout espoir de ce côté ; les Oratoriens n'avaient pas l'esprit « hiérarchique », pp. 86, 143, et se méfiaient de Jansénius, p. 120, 123. Nous réservons la question de l'authenticité de ces lettres de Jansénius et de la clef qui les accompagne. En établir la preuve directe nous aurait entraîné trop loin. Cette réserve faite, nous pouvons constater que Sainte-Beuve n'émet nul doute dans le passage où il en fait mention, *Port-Royal*, 3^e édit., I, 287 et sqq. Il admet leur authenticité sur le témoignage de Rapin qui fait l'histoire de leur publication, et dont il reproduit (*Loc. cit.*) les explications sur ce point. Les Jansénistes, d'ailleurs, ont essayé de les interpréter dans leur sens, mais non pas, à notre connaissance, d'en nier l'authenticité. Cf. *Lettres de M. Cornelius Jansénius... à M. Jean du Verger de Hauranne...* avec les remarques de François du Vivier (Gerberon), 1702, in-12.

gnement pour le molinisme et même antipathie pour les Jésuites. Comment ne pas s'entendre lorsqu'on est d'accord sur tant de points ? On ne devait pas s'entendre cependant. Tant qu'il n'était question que de saint Augustin, de la grâce ou des Jésuites tout était bien, mais lorsqu'il s'agissait de résistance au Saint-Siège et de lutte possible avec le Pape, les difficultés commençaient. Ce qui sépara toujours du jansénisme les Pères de l'Oratoire, ce fut leur inébranlable volonté de suivre les directions de Rome et de se soumettre à toutes les décisions de la papauté (1).

En ce qui concerne plus particulièrement le *De libertate*, Jansénius et Saint-Cyran avaient été fort préoccupés par l'apparition du livre dont ils attendaient avec curiosité la publication. Jansénius surtout qui depuis longtemps déjà travaillait à l'*Augustinus* se montrait assez inquiet de ce concurrent inattendu. (2) La lecture l'en rassura cependant, et l'ouvrage lui produisit l'impression d'un thomisme perfectionné, d'une sorte nouvelle de « thomisterie », engagée dans la bonne voie, mais arrêtée à mi-chemin de la vérité. Dès ce moment une seule partie du livre lui parut satisfaisante, c'était la critique de la liberté d'indifférence (3). Pour le reste le *De libertate* ne pouvait remplacer l'*Augustinus*. Il n'avait pas poussé assez loin la doctrine des prédéterminations et, même au point de vue philosophique qui semblait le sien, n'avait pas « atteint l'affaire comme il fallait ». Cependant Jansénius en approuvait beaucoup de choses et jugeait que le livre donnait « de grandes ouvertures (4) ». Il envoya son approbation. Mais Saint-Cyran ne put en obtenir rien de plus,

(1) Cf. GIBIEUF, *Sentiments du Père Gibieuf... touchant le jansénisme*, p. 22 et sqq.

(2) *La Naissance du jansénisme...*, p. 82.

(3) *Ibid.*, pp. 85-86.

(4) *Ibid.*, p. 88.

Malgré les plus pressantes instances il ne le décida jamais à intervenir pour défendre Gibieuf contre les attaques d'Annat et de Raynaud (1). Jansénius craignait l'esclandre et voyait plus à perdre qu'à gagner dans cette controverse. D'ailleurs, il pardonnait difficilement à Gibieuf d'avoir compromis l'affaire en présentant mal les choses et en proposant certaines thèses qui devaient trouver place dans l'*Augustinus* sans les appuyer de démonstrations suffisantes. Il tremblait plutôt à la pensée que Gibieuf allait peut-être reprendre la parole comme Saint-Cyran le lui écrivait (2). Finalement il garda le silence.

En 1638, Jansénius mourait laissant à Fromond le soin de publier son manuscrit, et en 1640 l'*Augustinus* paraissait. L'Oratoire, qui dans l'intervalle s'était débarrassé de Saint-Cyran, allait être obligé de s'engager dans une lutte nouvelle pour que son destin ne parût pas lié à celui de Jansénius par qui le cardinal de Bérulle et Gibieuf avaient été publiquement approuvés. Du même coup d'ailleurs tous les thomistes, et surtout Gibieuf qui s'était signalé par son âpre critique de la liberté d'indifférence, allaient se trouver compromis. Cette critique était une des pièces essentielles de l'*Augustinus*, elle allait inévitablement porter le poids de la réprobation générale qui devait tomber sur le livre tout entier. Que l'on se souvienne d'ailleurs de la troisième des cinq propositions qui devaient être condamnées quelques années plus tard : « Que pour mériter et démériter dans l'état de la nature déchue, il n'est pas nécessaire que l'homme possède la liberté qui est opposée à la nécessité, mais seulement la liberté qui est opposée à la contrainte. » Disons-nous que Gibieuf l'avait soutenue ? Nous craindrions de soulever contre nous trop d'argumentations théologiques. On a discuté quarante années pour savoir si Jansénius lui-même

(1) *La Naissance du jansénisme*, pp. 97, 117 et 119.

(2) *Ibid.*, pp. 120 et 122.

avait enseigné cette proposition ; à Dieu ne plaise que nous prétendions établir si elle se trouve ou non chez Gibieuf. Mais il est au moins permis de dire que, comme tous les thomistes et même un peu plus, il avait enseigné quelque chose de cela. Dieu peut nécessiter la volonté humaine tout en la laissant libre, et il la détermine sans la contraindre ; si cette proposition est hérétique, la critique de la liberté d'indifférence, sans l'être nécessairement pour cela, car des explications restaient possibles, se trouvait tout au moins compromettante et compromise.

C'est ce que Gibieuf et les théologiens de l'école thomiste durent sentir très nettement à la lecture de l'*Augustinus* (1). Jansénius avait reproché à Gibieuf de n'avoir pas atteint le fond des choses. On pourrait être tenté de considérer ce reproche comme une boutade ; quand on a pris connaissance de la doctrine de l'*Augustinus* on est obligé d'avouer que c'est la vérité même. Quels que soient les mérites du livre de Gibieuf, il faut convenir que même au point de vue philosophique, par les précisions, les compléments et les approfondissements qu'il apporte, l'*Augustinus* le dépasse de toutes parts. Laissons de côté ce qu'il apportait de nouveau sur la grâce et la prédétermination pour ne considérer que sa conception de la liberté.

Pour extirper le molinisme et la doctrine relâchée des Jésuites, Jansénius s'attaque à la racine même du mal : l'hérésie de Pélagé, dont la doctrine de la science moyenne n'est qu'une sorte de résurrection. Or si l'on cherche quelle est l'origine de l'erreur pélagienne, on la rencontre dans ce fait que Pélagé et ses disciples ont voulu trop accorder au libre arbitre et l'élever trop haut (2). Pour eux le libre arbitre consiste essentiellement dans une sorte de possibilité ou de pouvoir d'accom-

(1) CORNELII JANSENII, Episcopi Iprensis, *Augustinus*. Lovanii, 1640. Trois tomes en 1 vol. in-fol.

(2) *Augustinus*, I, col. 91.

plir indifféremment plusieurs actions. Voilà ce qu'on rencontre constamment dans leurs écrits (1). En cela ils ont été égarés par la considération de certaines actions qui sont en elles-mêmes indifférentes. Fréquemment nous nous trouvons en présence d'actions qu'il nous est indifférent d'accomplir ou de ne pas accomplir. Lorsqu'ils en vinrent à examiner ce qu'est notre liberté non plus par rapport aux actions indifférentes mais par rapport à la vertu et au vice ils voulurent maintenir la possibilité pour notre volonté de faire indifféremment le bien ou le mal. Cette indifférence leur paraissait si essentielle à la liberté qu'ils ne pouvaient comprendre que sans elle il y eut place pour le bien et pour le mal dans nos mœurs ou dans nos actions (2).

Pour Pélage et ses disciples nos actes ne peuvent donc avoir un caractère moral que s'ils sont libres, et ils ne sont libres que s'ils sont indifférents. Être libre en effet c'est à leurs yeux être soustrait à toute nécessité du genre de celle qu'ils nomment nécessité de contrainte. Et ne croyez pas que par contrainte ils entendent une contrainte proprement dite qui brise par là violence les résistances de la volonté. Non, la contrainte dont ils parlent n'est pas celle-là, mais simplement l'assujettissement et la soumission d'un libre arbitre qui ne pourrait plus vouloir que le bien ou le mal, même si la volonté ne s'y refusait pas. Par là confondant tout, nature et violence, assujettissement, nécessité, et persévérance immuable dans le bien, ils montrent trop clairement que la contrainte telle qu'ils la conçoivent est simplement l'absence d'indifférence, l'impossibilité où peut se trouver la volonté de se détacher à son gré, soit du mal, soit du bien (3). Telle est donc à leurs yeux la véritable liberté; une pleine et absolue in-

(1) *Augustinus*, col. 93.

(2) *Ibid.*, col. 93-94.

(3) *Ibid.*, col. 97.

différence à l'égard du bien et du mal, à tel point que dans le moment où notre âme se porte à conserver ce qu'elle possède ou à acquérir ce qu'elle ne possède pas, il faut qu'elle soit libre, c'est-à-dire indifférente à s'y porter ou à s'arrêter elle-même, faute de quoi il n'y aurait ni péché, ni même volonté, ni par conséquent aucun acte de vouloir possibles (1).

Et c'est ici qu'éclate l'inconséquence de Pélage et de ses disciples. Pourvu qu'on leur concède l'indifférence de la volonté, ils n'en demandent pas davantage pour sauver le libre arbitre. Concédez-leur que la volonté n'est pas assujettie à un certain acte, et ils l'estimeront libre. Cette puissance indifférente et dominatrice d'un libre arbitre maître de se déterminer à son gré leur a toujours été plus chère que la pupille de leurs yeux. Dès lors il n'existe pas d'entrave possible pour notre liberté. Si l'indifférence de notre volonté est sauve, ou, mieux encore, puisque selon eux cette indifférence demeure toujours sauve, il n'y a pas à craindre que le vertige des passions ou leurs promesses alléchantes puissent en nous provoquant à tels et tels actes porter atteinte à son libre arbitre. De pareils mouvements sont à leurs yeux non les causes nécessitantes, mais simplement les occasions de notre consentement ou de notre refus (2). Pour avoir attribué à notre volonté cette indifférence inamissible et comme essentielle, par laquelle elle peut, quel que soit son état de grâce ou de péché, de nature déchue ou rachetée, choisir à son gré le bien ou le mal sans être nécessitée à vouloir l'un ou l'autre, les pélagiens ont été sévèrement repris par Augustin. La liberté d'indifférence en effet constitue comme la base fondamentale sur laquelle repose l'édifice tout entier de la doctrine pélagienne (3).

(1) *Augustinus*, col. 184-185.

(2) *Ibid.*, col. 322.

(3) « Gravissime fuisse reprehensos ab Augustino Pelagianos

Revenons donc à la saine doctrine des Pères et à la véritable conception que l'on doit se faire de la liberté. Pour que la volonté humaine soit libre, il n'est nul besoin de lui attribuer l'indifférence, ni de la soustraire à toute nécessité, mais seulement de la soustraire à toute contrainte. On objectera sans doute que c'est là une contradiction. Un acte, même libre de toute contrainte, ne paraît pas véritablement libre si quelque nécessité le détermine, car il n'est pas en notre pouvoir, nous ne sommes pas maîtres de l'accomplir ou non selon notre gré ; et il semble cependant que ce soit là une condition indispensable pour qu'il y ait véritablement liberté. Comment admettre, en effet, qu'un acte soit en notre pouvoir et dépende de nous, s'il s'impose à notre volonté de telle façon que nous ne puissions pas nous en abstenir ?

Prenons garde à ce point. Si nous ne pouvons pas l'admettre, ce n'est pas à la force des raisons que l'on allègue qu'il faut l'attribuer, mais à la faiblesse de l'imagination humaine qui ne réussit pas à pénétrer ce qu'est la liberté de nos actes volontaires. Considérant en effet toutes nos actions volontaires, les philosophes ont vu qu'elles ne nous semblent libres que dans la mesure même où nous pouvons les accomplir ou non, selon notre volonté. Dès que l'accomplissement ou la cessation d'une action ne suit pas la décision de notre volonté, nous déclarons cette action hors de notre pouvoir et, par conséquent, de notre liberté. Tous nous avons de la liberté cette notion innée et naturelle qu'un acte est libre si nous pouvons l'accomplir quand nous le voulons et ne pas l'accomplir quand nous ne le voulons pas ; de telle sorte que la règle à laquelle nous

propter illam inamissibilem et quasi essentialem in omni statu liberi arbitrii indifferentiam ad bonum et malum exclusamque alterius partis necessitatem, ex iis quae lib. 2 diximus intelligi potest. Haec est enim totius Pelgianae structurae basis pene praecipua. » *Ibid.*, III, col. 367.

mesurons toute liberté est la volonté elle-même, toute faculté étant dite libre dans la mesure où ses actes en dépendent dans leur cessation comme dans leur accomplissement. Et en voici la preuve. Il se produit en nous bien des mouvements qui ne sont pas volontaires, témoins les imaginations obscènes, les mouvements de la concupiscence et des mauvais désirs. Par le fait même qu'ils ne se produisent pas en nous lorsque nous les voulons et qu'ils s'y produisent lorsque nous ne les voulons pas, on dit qu'ils sont hors de nos prises et par conséquent, hors de notre liberté.

Ce pouvoir d'agir ou de ne pas agir que l'on nomme vulgairement liberté ou indifférence de contradiction apparaît donc avec évidence dans tous les actes qui dépendent de notre volonté et de notre liberté. Cette évidence est telle que lorsqu'on abandonne la considération des actes pour pénétrer jusqu'au siège même de la liberté, à savoir la volonté ou volition, on estime absolument nécessaire d'y retrouver toujours et partout cette même indifférence à l'égard de tout mouvement libre. Comme, en effet, la définition de l'acte libre comporte la liberté de contradiction et suppose que nous pouvons agir ou ne pas agir selon que nous le voulons (1), on estime impossible que cette indifférence qui est essentielle à la liberté même, fasse défaut à aucun acte libre en particulier. Jusqu'ici c'est parfait. Mais voyez l'impuissance de cette imagination et l'erreur qu'elle entraîne. De même que l'on apprécie l'indifférence des actes d'après leur dépendance au regard de la volonté qui les contient à son gré ou leur lâche la bride, de même on veut apprécier la liberté de cette volonté d'après une

(1) Jansénius néglige dans son argumentation la liberté ou indifférence de contrariété parce qu'elle est secondaire et subordonnée à l'indifférence et liberté de contradiction. Si nous pouvons accomplir ou non les actes qui s'offrent à nous, *a fortiori* pouvons-nous accomplir tel acte de préférence à tel autre. *Ibid.*, III, col. 718.

autre volonté qu'elle-même. Ainsi, lorsque nous voulons apprécier la liberté d'une volition nous ne nous tenons pas dans cette volition même, mais remontant plus haut nous cherchons indéfiniment une volition antécédente dont elle dépendrait et en raison de laquelle elle serait libre (1).

Du point de vue de saint Augustin qui est le nôtre, cette interprétation de la liberté humaine est certainement fausse. La volonté, si l'on entend par ce mot la volition délibérée, est libre par elle-même, et il implique contradiction qu'elle ne soit pas libre par elle-même mais seulement par une autre volition. Tel est le sens de la parole d'Augustin : l'acte se produit quand nous le voulons, il ne se produit pas quand nous ne le voulons pas. La volonté libre ne se justifie pas par autre chose qu'elle-même. Et ne voyez pas un cercle vicieux ou une réponse creuse dans cette façon d'équilibrer notre liberté. Un pareil mode d'explication est inévitable lorsqu'on prétend rendre raison des essences. D'une essence en effet il n'y a pas à rendre raison. Or la volonté est libre par essence ; nous ne pouvons donc prétendre lui assigner une autre raison que celle-ci : la volonté est libre par le fait même qu'elle est la volonté (2).

Voyez d'ailleurs dans quelles contradictions tombent les adversaires de cette doctrine : Ils admettent nécessairement que la volonté peut avoir des raisons de se déterminer sans que sa liberté soit pour autant en péril, mais ils

(1) « Sed in eo imaginandi imbecillitas et imbecillitatis error est quod quemadmodum illam contradictionis indifferentiam quae in omnibus actibus imperatis lucet, voluntatis jussu metiuntur cui ad nutum eos laxando vel cohibendo subsint; ita motuum volendi libertatem alia voluntate quam seipsa metiri volunt, ut sic videlicet in metienda libertate volitionis, nunquam in ipsa illa volitione maneamus, sed sine fine sursum semper ad alteram priorem ascendamus; ratione cujus haec postrema sit libera, dum priorem sequitur aut non sequitur, prout jusserit aut vetuerit. » *Ibid.*, III, 718.

(2) *Ibid.*, III, col. 718-719.

n'admettent pas qu'elle puisse avoir des raisons de vouloir immuablement et définitivement un acte sans qu'il y ait péril pour sa liberté. Si la liberté se fixe, elle se détruit. Que diront-ils donc de la liberté de Dieu dont la volonté pleine, immuable et très sage ne change jamais parce qu'elle n'aperçoit jamais dans l'entendement divin aucune raison de changer ? Continuer de vouloir et persévérer dans ses résolutions n'est pas une moindre preuve de liberté que choisir un acte et se résoudre. Tout au contraire, ce qui peut s'introduire d'inconstance et de mobilité dans notre liberté est la preuve de son insuffisance et de sa faiblesse. Bien loin de marquer l'excellence de notre liberté, cette capricieuse inconstance de la volonté que nous éprouvons est une marque très certaine de la corruption de notre âme. Remarquons-en les causes. Tantôt elle provient de l'ignorance des raisons et des circonstances pour lesquelles il pourrait être prudent d'embrasser tel parti, tantôt de notre inconstance à persévérer dans le parti que nous avons sagement embrassé. Ainsi, notre indifférence est due soit à notre ignorance, soit à notre inconstance, dont l'une nous fait changer avec raison l'incertaine résolution que nous venons de prendre, et dont l'autre nous fait changer à tort la sage résolution que nous avons prise. Si en effet quelque lumière jusque-là cachée se dévoile à notre esprit, il nous faut changer ou suspendre notre imprudente décision ; si nulle lumière nouvelle ne se dévoile, il est d'une volonté prudente de persévérer dans la même décision. C'est l'absence de ces deux vices, et par conséquent de toute indifférence, qui fait l'excellence de la volonté divine et de celle des bienheureux (1).

(1) Quasi vero desultoria ista volendi inconstantia quam in nobis experimur, perfectioni liberae voluntatis quicquam conferat, cum sit non libertatis, sed aegritudinis animi certissimum argumentum. Oritur quippe partim ex imperitia rationum et circumstantiarum omnium, propter quas aliquid prudenter amplectendum est, partim ex inconstantia non perseverandi in eo quod prudenter am-

Supposons en effet que par la toute-puissance divine l'ignorance et l'inconstance aient été arrachées de la volonté d'une créature, cette volonté sera immuablement et perpétuellement bonne, c'est-à-dire qu'elle sera libre d'une immuable et perpétuelle liberté. Tel est l'état des âmes bienheureuses. Constamment attachées à la souveraine justice qui est Dieu, invinciblement opposées à l'injustice, elles persèverent pour l'éternité dans l'acte d'amour qu'elles ont une fois accompli. Libres de toute faiblesse, de toute incertitude et de toute ignorance, elles aiment par-dessus tout, en tout et toujours, cette même justice, sans apercevoir au milieu de cette pleine lumière l'ombre d'une raison qui puisse les détourner de leur première résolution. Elles aiment immuablement parce qu'elles le veulent ; elles sont libres.

Il n'est pas étonnant que nous ne puissions pas nous représenter un tel état, car en cette vie nous n'éprouvons rien de semblable. C'est pourquoi nous conservons là-dessus je ne sais quel scrupule, comme si la volonté des bienheureux était entraînée vers Dieu par un élan irrésistible qui détruirait en elle toute liberté. Il est cependant aisé de retrouver dans la volonté humaine, même considérée ici-bas, quelques traces d'un pareil état. Prenons un homme d'une si parfaite sainteté que jamais on n'en ait vu de plus haute, ou qu'il ne puisse en exister de plus parfaite en dehors de la claire vision de Dieu. Supposons qu'il ait une suprême horreur de l'ivrognerie, non seulement en raison d'une irrésistible répulsion physique et morale qui serait purement naturelle, mais encore en raison de sa haute vertu, et qu'il déteste ce vice abominable à l'égal

plexi sumus, quarum altera facit ut priorem voluntatem justa ratione, altera ut sine justa ratione, mutemus. Si enim nova lux oritur quae ante latuit, voluntas imprudens vel mutari vel cessare debet ; si non oritur, voluntas prudens nec mutari nec cessare debet. » Ibid., III, col. 720. Cf. III, col. 793.

de la mort. Demandons-lui s'il pourrait s'enivrer. Il répondra sans doute : « Je le pourrais si je le voulais. » Insistons et demandons-lui de le vouloir et de le faire. Il n'y aura pas de promesses, de tentations, de raisons ni de menaces qui soient capables de l'y décider, non pas qu'il sente sa volonté déterminée à cette décision par un entraînement brutal qui la contraigne, mais parce qu'il découvre tant d'absurdité, d'impureté dans ce vice, qu'à moins d'une passion si violente qu'elle lui retire l'usage de la raison, jamais il ne pourra se résoudre à changer sa décision. Cependant il lui semble toujours, et c'est avec raison, qu'il pourrait s'y décider s'il le voulait. Mais il ne trouvera jamais aucun motif de le faire et il ne le voudra jamais (1). Il est libre, bien qu'il ne soit nullement indifférent.

La même proposition peut être d'ailleurs établie en montrant à quelles absurdités on arrive lorsque l'on considère l'indifférence comme nécessaire à la véritable liberté. Il s'ensuivrait d'abord que l'opération de la grâce dans nos âmes serait absolument contradictoire avec notre liberté. La grâce parfaite, en effet, supprime parfaitement l'indifférence de notre volonté, et la grâce est d'autant moins parfaite qu'elle supprime moins parfaitement cette indifférence (2). Donc si la liberté consiste dans l'indiffé-

(1) « Et tamen ei semper videtur, et sic reuera est, quod hoc posset perpetrare si vellet. Sed nunquam rationes volendi invenit et ideo prudentem istam voluntatem mutare non potest. » *Ibid.*, III, 721.

(2) « Nam, si perfecta gratia perfecte indifferentiam libertatis tollit, imperfectior imperfecte tollet... Gratia igitur quae facit facere, directe repugnat libertati, si libertas in indifferentia agendi et non agendi sita est. Nam illa indifferentia perfecta instar bilancis est quae facillimo nutu in alterutram partem impelli potest. Haec autem illo ipso diminuitur quo vel tantillum alterutri parti additur. Nam quo magis addideris, eo difficilius in alteram partem erigetur... Eadem prorsus est indifferentis voluntatis ratio. Minimus motus gratiae tollit perfectum aequilibrium, major minuit, maximus penitus adimit. » Sur ce point et toutes les autres contradictions qu'entraîne la liberté d'indifférence voir, le t. III, lib. VII, cap. XIV, en entier.

rence, la grâce qui nous détermine à tel ou tel acte ne peut que supprimer notre liberté. L'indifférence parfaite est semblable à une balance qu'un choc très léger suffit à faire pencher de l'un ou de l'autre côté. Cette aisance à s'incliner indifféremment des deux côtés diminue par le fait même qu'on l'incline, si légèrement que ce puisse être, vers l'un d'eux ; et plus l'on pèsera sur l'un des deux côtés de la balance plus il sera difficile d'élever l'autre côté, à tel point qu'en fin de compte toutes les forces réunies du corps et de la volonté n'y suffiraient pas. Il en est exactement de même pour l'indifférence de la volonté. Le moindre mouvement de la grâce en détruit le parfait équilibre ; si la grâce est plus grande, cette indifférence diminue ; si la grâce est parfaite, elle a complètement disparu.

On ne compte pas les autres absurdités qui découlent de la même opinion. Il faudra dire, par exemple, que tout mouvement de concupiscence diminue la liberté et que, par conséquent, on n'est pas responsable des fautes commises sous l'impulsion d'une tentation trop forte. On dira encore que les habitudes en supprimant notre indifférence suppriment notre liberté, et que les fautes seront d'autant moins graves qu'elles seront devenues plus habituelles. Et l'on affirmera enfin que Dieu et les bienheureux qui sont confirmés en grâce ne sont pas libres. C'est trop d'absurdités amoncelées pour que la doctrine dont elles découlent soit vraie ; nous sommes donc nécessairement conduits à la rejeter. La liberté n'est rien de tel, et si nous voulons pénétrer jusqu'au sanctuaire intérieur où elle repose, nous la rencontrerons là où réside la volonté. Volonté et liberté ne font qu'un. Sans doute il existe bien des causes déterminantes de nos volitions ; il faut qu'en outre de la volonté considérée en elle-même et comme nue il y ait quelque chose qui la fasse vouloir et exercer son libre arbitre (1). Cela, c'est le rôle de la délectation. La

(1) *Augustinus*, III, col. 734.

volonté veut ce qui la délecte, et il n'y a nulle volonté ou volition qui ne soit suscitée par quelque délectation (1). Mais cette délectation, qu'elle soit déterminée par le penchant de notre nature déchue vers le péché, ou par la lumière de la grâce que Dieu nous envoie (2) n'a d'autre rôle que de nous faire vouloir et par conséquent vouloir librement, puisque volonté et liberté ne font qu'un (3). C'est donc dans la volonté même que se trouve la racine de toute cette liberté qui apparaît aussi bien dans nos actes extérieurs que dans notre activité intérieure, et par laquelle seule tous ces actes sont en notre pouvoir. La volonté est libre non en raison de quelque autre volonté ou volition qu'elle-même, mais en raison de sa propre essence dans laquelle est nécessairement comprise la liberté. La volonté est donc libre par essence, et dire : la volonté n'est pas libre, est aussi contradictoire que dire : nous pouvons vouloir sans vouloir, ou encore : nous ne pouvons pas faire ce que nous voulons dans les actes soumis à notre volonté. D'un mot, c'est aussi contradictoire que dire : la volonté n'est pas la volonté (4).

Ainsi, la théologie de Jansénius repose sur une substructure philosophique dont toutes les pièces sont soigneusement ajustées (5) et dont la principale est une critique ri-

(1) « ... nulla voluntas seu volitio exeri potest, nisi delectatione aliqua suscitetur... » *Ibid.*, III, col. 721.

(2) Sur ce rôle de la délectation, voir t. III, lib. VII, cap. II et III.

(3) « Delectatio efficit voluntatem et libertatem, hoc est facit velle et libere velle. » *Ibid.*, III, col. 736.

(4) « Est enim ipsa (scil. : voluntas) radix totius libertatis, quae in omnibus actionibus, sive externis sive internis apparet, propter quam solam illae in nostra potestate sunt. Itaque libera est voluntas. hoc est volitio, ratione sui, quia est essentialiter libera. Implicat enim contradictionem, ut voluntas non sit libera, sicut implicat ut volendo non velimus, aut non faciamus quod volimus ; hoc est, ut voluntas non sit voluntas. » *Ibid.*, III, col. 622.

(5) Sur le caractère éminemment philosophique de l'*Augustinus*, cf. F. STROWSKI, *Pascal et son temps*, I, p. 274.

goureuse de l'indifférentisme moliniste. Il est à peine besoin de faire remarquer combien cette substructure était apparente et que Jansénius n'avait nullement cherché à la dissimuler. La question était au contraire, à ses yeux, d'importance capitale. L'hérésie de Pelage est dans son fond une erreur philosophique sur la vraie nature de notre liberté et l'indifférentisme en est en quelque sorte la base principale, *basis poene praecipua*. La critique de la liberté d'indifférence est donc elle aussi la base principale du jansénisme, et l'*Augustinus* combat cette fausse doctrine « mordicus », puisque c'est « mordicus » que Pélage la soutenait (1).

(1) *Augustinus*, II, col. 458.

CHAPITRE VI

DESCARTES ET LE JANSÉNISME NAISSANT

On sait la fortune singulière de l'œuvre. Les Jésuites de Louvain avaient toujours été en difficultés avec Jansénius et, même mort, ils le surveillaient. Les exécuteurs testamentaires, qui étaient son chapelain et ses deux amis Fromond et Galenus, craignant des difficultés de ce côté, résolurent d'enfreindre les décrets pontificaux et d'imprimer l'*Augustinus* sans l'avoir préalablement soumis à Rome. Cependant les Jésuites étaient parvenus à s'en procurer les feuilles à mesure de leur impression, et travaillaient à obtenir un décret qui en interdirait l'apparition comme contraire au Bref de Paul V, renouvelé par Urbain VIII. Malgré leur diligence le livre parut avant le décret qui devait l'arrêter. L'édition de 1640 publiée à Louvain s'enlevait rapidement. En même temps on en imprimait une seconde qui paraissait en 1641 à Paris, et une troisième allait suivre à peu de distance, devant paraître à Rouen en 1643. Les Jésuites avaient échoué dans leur première tentative ; ils allaient essayer d'attaquer l'*Augustinus* d'un autre côté.

Ce qui les avait particulièrement inquiétés dans le livre de Jansénius, c'était le parallèle qu'il avait établi et sur lequel il avait insisté, entre leur doctrine et celle des semi-pélagiens. Ils entreprirent de lui rendre le change. Le 22 mars 1641, un jésuite, Jean Groll, soutint à Louvain une thèse présidée par le Père Jean de Jonghe, où il justifia la Compagnie de l'accusation de pélagianisme et de semi-pélagianisme portée par Jansénius, et s'efforça de démontrer que la doctrine de l'*Augustinus* était contraire aux définitions du concile de Trente. La thèse fut immédiatement imprimée à Louvain avec des notes, et la même année elle était imprimée à Paris, chez Chatelain (1). Ces thèses étaient une réplique directe aux attaques dont les théologiens de la Compagnie avaient été l'objet, et par l'organe de Jean Groll c'était la Société de Jésus tout entière qui répondait. L'ouvrage, dont les dimensions dépassaient singulièrement celles des thèses ordinaires, présentait en deux colonnes, d'un côté la doctrine de Jansénius, de l'autre celle que soutenaient *Theologi societatis*. Et l'on pense bien que dans cette réfutation en règle, la con-

(1) Nous devons la communication de ces thèses à la bienveillance de M. le conservateur de la Bibliothèque de l'Université catholique de Louvain. Ce volume, que nous le remercions d'avoir mis à notre disposition, est un in-4° intitulé : *Theses theologicae de gratia, libero arbitrio, praedestinatione, etc., in quibus doctrina theologorum societatis Jesu contra Corn. Jansenii Augustinum defenditur ; in VI capita divisae : Praeside R. P. Joanne de Jonghe S. J. Sacrae theologiae professore. Defendit Joannes Groll ejusdem Societatis. Lovanii in Collegio Societatis Jesu, 22 (date manuscr.) Martii 1641, ante meridiem (ces deux mots manuscrits) Antverpiae, ap. Joannem Mersium, anno M. DC. XLI. cum sup. perm.* Ces thèses occupent les pp. 1-124. Puis commencent, sans transition, d'autres thèses prétendues qui sont en réalité un libelle contre Jansénius (pp. 1-40). Suivent deux épîtres en espagnol qui sont des requêtes contre Jansénius (sans pagination) et enfin tout un recueil de pièces et de libelles relatifs à la controverse que ces thèses avaient soulevées, notamment la bulle d'Urbain VIII prohibant à la fois l'*Augustinus* et les *Thèses* de Jean Groll.

ception janséniste de la liberté n'était pas épargnée (1). La critique de la liberté d'indifférence élevée par Jansénius était à son tour accablée sous une masse de citations et références de toutes sortes, et la liberté d'indifférence confirmée, au contraire, par de solides raisons (2). Nous retrouvons ici l'arsenal ordinaire des arguments opposés au thomisme, y compris l'assimilation au calvinisme, et les positions habituellement adoptées par les Pères de la Compagnie. Et nous y trouvons aussi quelques argumentations plus neuves, spécialement appropriées aux thèses nouvelles qu'apportait la doctrine de Jansénius. Parmi les erreurs insoutenables de l'*Augustinus*, il en est une surtout contre laquelle s'élevaient avec énergie les thèses de Louvain; c'était celle qui constituait la négation radicale de tout le molinisme : *Quod voluntarie fit, etiam si in necessitate fiat, libere tamen fit* (3).

C'est à ce point qu'en sont venues les choses vers le milieu de l'année 1641. En ce même moment l'impression des *Méditations métaphysiques* s'achève, et cependant Descartes ne paraît pas se sentir compromis. Précisons quelques dates. C'est en 1630 que Descartes s'étant ouvert à Mersenne de ses réflexions sur la liberté divine, apprend l'apparition du livre que Gibieuf vient de publier. Et c'est vers le mois d'octobre 1631 qu'il lit ce livre alors encore dans toute sa nouveauté. On sait quel plaisir Descartes semble avoir trouvé à cette lecture; les idées de Gibieuf le satisfont et il « souscrit tout à fait à son opinion ». En 1631, la querelle que le livre de Gibieuf va soulever n'a pas encore éclaté; c'est le moment où les Jésuites intriguent à Rome pour le faire condamner, mais il n'est en-

(1) *Op. cit.*, cap. II, art. 11, *De libertate*, pp. 52-64.

(2) « *Augustinus ejusque discipuli indifferentiam voluntatis ad utrumlibet, expeditam vinculo necessitatis antecedentis... agnovere.* » *Ibid.*, p. 53.

(3) *Ibid.*, p. 101.

core bruit de rien dans le grand public. Là-dessus Descartes cesse de correspondre avec Mersenne sur la question de la liberté et, d'une façon générale, semble espacer ses correspondances à tel point que, pendant la période qui va de la fin de 1631 à janvier 1637, on ne relève que quatorze lettres à Mersenne, lettres toutes consacrées à des discussions scientifiques ou à la condamnation de Galilée dont en 1634 Descartes s'est beaucoup préoccupé (1).

L'année 1637 marque une reprise très active de la correspondance, mais on arrive jusqu'en 1640, date de la rédaction définitive des *Méditations*, sans qu'il ait été nullement question de la liberté. Rien ne permet alors de penser que Descartes s'occupe de ce problème. Depuis l'année 1630, où il parlait à Mersenne de la liberté divine, la question n'a plus été agitée, et jamais d'ailleurs il ne s'est ouvert à son correspondant de ce qu'il pensait de la liberté humaine. Le *Discours de la méthode* notamment, n'a fait qu'effleurer la question sans que Descartes se soit arrêté à prendre parti. En un mot il n'a parlé à personne du problème de la liberté humaine, et nous ne voyons pas que personne lui en ait parlé.

En 1640, date de la rédaction des *Méditations*, Descartes en est donc encore au livre de Gibieuf, livre pour lequel il professe une profonde estime et dont il semble ignorer la fortune. C'est là l'inconvénient de l'isolement relatif dans lequel il vit. Établi en France, il n'aurait rien ignoré de l'histoire du *De libertate* et des âpres controverses qu'il souleva. Il aurait connu les livres d'Annat et de

(1) Le nombre total des lettres qui nous ont été conservées pour la période qui va de janvier 1632 à janvier 1637 est de 29, alors que pour la seule année 1637 il est de 28 dont 7, sont adressées à Mersenne. Il n'y a là évidemment qu'un indice, car beaucoup de lettres peuvent s'être perdues, mais il peut être utile d'en tenir compte.

Raynaud et les accusations d'hérésie portées contre le nouvel adversaire de la liberté d'indifférence. Il aurait su, enfin, que la doctrine du *De libertate* dont il s'était déclaré le partisan résolu ne cessait pas depuis 1631 de devenir chaque jour de plus en plus compromettante et compromise. Mais Descartes s'est volontairement isolé. Il rédige définitivement les *Méditations métaphysiques*, aborde et résout le problème de la liberté humaine sans donner aucun détail à personne, et, encore sous le coup d'un livre qu'il possède et qui, par extraordinaire, lui a plu, il utilise sans y soupçonner le moindre inconvénient ce que l'ouvrage de Gibieuf lui paraît contenir d'intéressant. Par malheur, l'année 1640 est aussi celle où paraît l'*Augustinus*.

Descartes avait travaillé à la mise au point des *Méditations*, de novembre 1639 à mars 1640 (1), et aussitôt après avoir obtenu les *Objections* de Caterus, envoyé son manuscrit à Mersenne avec les objections et les réponses. La lettre d'envoi était datée du 11 novembre 1640. Or l'*Augustinus* était paru depuis le mois de septembre de la même année, et naturellement, Mersenne, s'il ne l'était déjà, allait en être bientôt averti. Comme tous les théologiens de cette époque, il s'intéressait aux controverses de la grâce et, sans prendre parti publiquement, ne refusait pas à l'occasion d'en discuter dans le particulier. La fin de l'année 1640 le trouva précisément occupé à une discussion de ce genre avec son correspondant Rivet.

Mersenne était moliniste. Rivet était thomiste et augustinien et semblait tout prêt à devenir janséniste (2). Mersenne soutenait « que Dieu ne veut la damnation de

(1) Voir sur ce point ADAM, XII, 287-289, où se trouvent toutes les références nécessaires.

(2) Descartes connaissait Rivet et avait dû parler avec lui plus d'une fois de ces questions, car, dès octobre 1631, Rivet lui emprunta le livre de Gibieuf que, pour cette raison, Descartes ne put lire jusqu'au bout. I, 220.

personne, mais que chacun soit sauvé s'il veut coopérer à son salut (1) ». Cette thèse scandalisait fort Rivet qui voulait contraindre là-dessus Mersenne à faire un paradis d'Origène et « à y colloquer tous les diables » ou à reconnaître que Dieu voulant sauver tout le monde, n'y avait pas réussi. Quant à la restriction « s'ils coopèrent à leur salut », elle ne lui semblait guère heureuse, car : « D'où vient cette opération et coopération ? Pourquoi Dieu n'opère-t-il et ne coopère en tous ? Ne le peut-il pas ? Ne peut-il pas, s'il veut, fléchir les volontés de tous ceux qui se perdent et les retirer de leur mauvais train ? Pourquoi ne le fait-il pas ? C'est là où il faut adorer sa providence, et cependant regarder à ce qu'il commande sans monter au ciel pour entrer en son cabinet (2). » Rivet essayait donc de convertir Mersenne. Par bonheur, un secours du ciel venait de lui arriver et la providence divine lui envoyait au même moment un allié. Cet allié n'était autre que l'*Augustinus*, le « grand livre » de Jansénius, dont il avait signalé l'apparition à son ami dès le 10 novembre de la même année, c'est-à-dire la veille du jour où Descartes allait adresser à Mersenne le manuscrit des *Méditations* (3).

(1) Voir sur ce point. Bib. nat. Mss. Recueil formé par le frère Hilarion de Coste de lettres originales adressées au P. Marin Mersenne. Fonds français, nouv. acq. 3 vol. 6204-6206. La lettre de Rivet datée de la Haye, 25 nov. 1640 se trouve au tome III, fol. 108 et 109. La phrase que nous citons ici entre guillemets est soulignée dans le texte ; elle reproduit donc un fragment de la lettre de Mersenne. Rivet écrit en effet : « Considérez, je vous prie, où va cela, en ce que vous dites *que Dieu...* » etc. Fol. 108, p. 204.

(2) *Ibid.*, fol. 108, p. 205.

(3) « Je ne puis qu'attribuer à une spéciale providence de Dieu ce qu'en même temps que vous m'écrivez votre lettre du 10 de ce mois que je viens de recevoir, je vous faisais réponse à vos précédentes et mention du grand livre de Jansénius, évêque d'Ypres, intitulé *Augustinus*, où il traite tout au long les doctrines de la chute et réparation de l'homme, du Franc-arbitre, de la grâce et de son efficace, de la prédestination et réprobation. » *Ibid.*, III, fol. 108, p. 204.

Mersenne dut lire les deux ouvrages à peu de distance l'un de l'autre et il ne manqua pas de remarquer à quel point la critique de la liberté d'indifférence que contenait la Quatrième méditation se rapprochait à certains égards de celle que contenait l'*Augustinus*. Visiblement Descartes venait de se compromettre, et dès les premières attaques sérieuses qui se produisirent contre l'*Augustinus*, Mersenne s'en inquiéta. Une occasion s'offrait d'ailleurs d'en parler à Descartes. Parmi les théologiens auxquels on avait soumis les *Méditations* pour en obtenir des objections, il s'en trouvait un qui élevait quelques difficultés contre la conception de la liberté humaine proposée par Descartes. Mersenne le prévint de l'opposition qu'il rencontrait de ce côté, mais Descartes répondit, non sans quelque candeur, que Gibieuf défendrait bien sa cause en ce point-là puisqu'il n'avait rien écrit qui ne s'accorde avec la doctrine du *De libertate* (1). Il apparaissait avec évidence que Descartes ne se rendait pas compte des modifications qui, depuis 1631, étaient survenues dans la situation respective des partis. Mersenne insista et s'efforça de lui faire comprendre qu'il courait le risque de s'exposer à de vives attaques, peut-être même de s'attirer des difficultés en s'engageant ainsi dans une dispute dont on ne pouvait prévoir l'issue. A ce bon conseil il ajouta un précieux renseignement. Si Descartes tenait absolument à sa critique de la liberté d'indifférence, qu'il se renseignât au moins sur l'état actuel de la controverse. Mersenne lui demanda s'il avait lu l'*Augustinus* récemment paru, et les thèses des Jésuites de Louvain qui tout au contraire soutenaient la liberté d'indifférence contre Jansénius. Descartes répondit qu'il n'avait vu aucun de ces deux livres et ne croyait pas avoir besoin de les voir, mais qu'il serait au demeurant bien aise de savoir où l'*Augustinus* avait

(1) *Loc. cit.*, III, 360.

été imprimé afin de pouvoir le trouver en cas de besoin. Au reste, il persévérait dans sa belle confiance en la doctrine du *De libertate* et se retranchait derrière ce livre comme derrière un inexpugnable rempart (1). Quel n'eût pas été son étonnement s'il avait su qu'au même moment Gibieuf lui-même ne se sentait plus en sécurité !

Descartes lut-il les thèses de Louvain et même le livre de Jansénius ? C'est ce que rien ne nous autorise à affirmer d'une façon absolue. Au moins peut-on dire qu'il y a de grandes chances pour que Descartes l'ait fait. L'indécision qui apparaît dans sa réponse à Mersenne; le soin qu'il prend de se faire indiquer l'éditeur, alors que bien souvent il refuse tout net et définitivement de lire les livres qu'on lui propose ; le souci qu'il a toujours manifesté de se mettre en règle avec l'Église et d'assurer le succès de sa doctrine auprès des théologiens ; tout nous incline à penser que Descartes dut prendre connaissance, non pas à la vérité de l'*Augustinus* tout entier, mais au moins des parties de ce livre qui traitaient de la liberté. En tout état de cause, et même s'il ne devait jamais lire l'*Augustinus*, Descartes était prévenu. Il savait que l'ouvrage de Jansénius contenait une doctrine de la liberté analogue à celle de la Quatrième méditation, et c'en était assez pour le mettre sur ses gardes, car à partir de 1642 les grandes polémiques du jansénisme commencent et des événements se déroulent que dans le monde des philosophes et des théologiens de l'époque personne ne peut plus ignorer.

Représentons-nous maintenant quel pouvait être son état d'esprit depuis que Mersenne l'avait prévenu. Les

(1) « Pour ce que j'ai écrit de la liberté, il est conforme à ce qu'en a aussi écrit avant moi le R. Père Gibieuf, et je ne crains pas qu'on m'y puisse rien objecter... Je n'ai point vu... les thèses de Louvain, ni le livre de Jansénius; mais je serai bien aise de savoir où il a été imprimé, afin que, si j'en avais besoin, je le pusse trouver. » *Loc. cit.*, III, 385-386, et 386-387.

événements se précipitent. A Paris dès la fin de 1642, Isaac Habert qui avait été l'un des plus chauds approbateurs du livre de Gibieuf, change de camp, ce que les jansénistes lui reprocheront assez, et dans des sermons retentissants attaque avec violence le livre de Jansénius (1).

Saint-Cyran qui avait appris la nouvelle de ces sermons dans sa prison de Vincennes, écrivait à Arnauld en un style de forme prophétique pour l'inviter à y répondre : « *Tempus tacendi et tempus loquendi*. Le temps de parler est arrivé ; ce serait un crime de se taire, et je ne doute nullement que Dieu ne le punit en votre personne par quelque peine très visible et très sensible (2). » Il n'en fallait pas tant pour lancer Arnauld à l'attaque, et, dans le courant de l'année 1643, parut le livre de *la Fréquente Communion*, que suivit en 1644 *l'Apologie de M. Jansenius, évêque d'Ypres, et de la doctrine de saint Augustin, expliquée dans son livre intitulé, Augustinus, contre trois sermons de M. Habert, théologal de Paris*. En même temps les Jésuites répondaient, rendant coup pour coup et même prenant au besoin les devants. On sait avec quelle ardeur ils se déchaînèrent contre le livre de *la Fréquente Communion*, et les années 1643-1644 furent tout entières employées à poursuivre cette lutte. Les sermons du Père Nouet, les *Lettres d'Eusèbe à Polémarque*, le livre de *la Pénitence publique*, du Père Petau, une foule d'autres traités, libelles ou opuscules, que suivaient immédiatement leurs réponses, témoignent de l'âpreté que revêt alors la controverse. Mais la Compagnie cherchait principalement à provoquer contre la nouvelle secte

(1) Pour les reproches qu'on lui fit d'avoir attaqué Jansénius après avoir approuvé Gibieuf, voir GÉRY, *Apologie historique des censures de Louvain*, 2^e part., et G. HERMANT, *Mémoires*, I, 173 et sq.

(2) Lettre du 1^{er} février 1643 (Hermant : 1642 par erreur). *Ibid.*, I, 183-185.

des condamnations qui tomberaient de plus haut. Dès le 1^{er} août 1641, les Jésuites avaient obtenu de Rome un décret de l'Inquisition qui défendait l'impression et la lecture du livre de Jansénius et, malgré les respectueuses remontrances de Jean Jansénius, neveu de l'auteur, le décret fut maintenu. Les partisans de l'*Augustinus* et principalement ceux de Louvain, ne cessèrent à partir de ce moment de travailler à faire rapporter la bulle. Le cardinal Barberin réitéra maintes fois à l'archevêque de Malines que la bulle d'interdiction n'avait pas été rapportée et qu'elle conservait son plein effet (1). Ce n'était pas encore la condamnation de la doctrine, mais c'était une preuve manifeste de suspicion dont les jansénistes se montrèrent vivement affectés.

Ainsi entre les années 1641 et 1644 la tournure générale que prend la controverse est de plus en plus défavorable pour le jansénisme. C'est aussi le moment où tous ceux qui d'une façon ou de l'autre craignent de se trouver compromis dans l'affaire travaillent à prouver leur orthodoxie et à s'en dégager. Sans parler de l'attitude de Habert qui constituait une complète volte-face et même quelque chose de plus, les thomistes et l'Oratoire en particulier manifestaient une certaine inquiétude. Ils craignaient, ce qui, en effet, ne manqua pas d'arriver, que les Jésuites, voyant l'occasion propice pour compromettre tous leurs anciens adversaires, ne fissent mine de confondre et de prendre les uns pour les autres jansénistes, thomistes et oratoriens. Sur ce point, en effet, les Jésuites à ce moment triomphaient. La doctrine de Molina que l'on avait si longtemps travaillé à rendre suspecte était alors la seule qui ne fût évidemment pas janséniste. Quant au thomisme, s'il ne l'était pas, il pouvait, à la rigueur, pa-

(1) Cette interdiction fut renouvelée les 5 et 25 août 1641, le 5 avril 1642 et le 8 juillet 1643. Voir. HERMANT, *Mémoires*, I, 399-400.

raitre le favoriser. Les Jésuites se présentaient comme la Compagnie élue de Dieu pour défendre la saine doctrine contre les hérésies qui assaillaient l'Église. Luttant contre le calvinisme d'un côté et les infiltrations calvinistes qui avaient donné naissance au thomisme, ils s'opposaient de l'autre au jansénisme. Le moment était venu de composer avec eux et c'est ce que tout le monde fit. Le thomisme n'allait plus avoir à se défendre contre Molina, mais chose bien plus délicate et difficile, contre Jansénius avec qui l'on s'efforçait de le confondre. Ses forces s'usèrent à cette lutte, et l'on peut dire qu'en tant que doctrine vivante et agissante dans l'Église, le thomisme avait dès ce moment vécu.

Gibieuf était dans cette affaire l'un des plus sérieusement compromis. On n'avait pas oublié le *De libertate*, que les partisans de l'*Augustinus* considéraient comme conforme par l'esprit à la doctrine qu'ils enseignaient; et certain chapitre que Jansénius avait consacré à l'appréciation du livre de Gibieuf n'était pas fait pour lui donner une apparence très orthodoxe (1). Sans doute Jansénius lui adressait plus d'une critique. Il ne pouvait se résoudre à considérer comme augustinienne cette doctrine de l'amplitude que dans aucun des six cents passages de saint Augustin relatifs à la liberté on ne saurait rencontrer. Après dix-huit ans d'une lecture assidue et minutieuse de son auteur Jansénius ne pouvait lui attribuer une doctrine qu'il n'y avait jamais vue. Mais en même temps il concédait à Gibieuf quatre points essentiels sur lesquels le *De libertate* avait dit la vérité même, et le premier de ces points était le refus catégorique opposé par Gibieuf d'admettre que l'indifférence constitue une perfection essen-

(1) Ce chapitre où Gibieuf n'est pas nommé, mais incontestablement visé, est le ch. XVI du livre VII qui est intitulé: « *Quomodo se habeat libertas arbitrii ad amplitudinem, eminentiam, independentiam, immensitatem, et similes voluntatis proprietates* ».

tielle de toute véritable liberté. Sur la critique de la liberté d'indifférence Jansénius déclarait donc publiquement que Gibieuf et lui se trouvaient en parfait accord (1). C'était une approbation dont Gibieuf se fût volontiers passé ; la première, qu'à la demande de Saint-Cyran Jansénius lui avait adressée, l'embarrassait déjà suffisamment.

Dans l'entourage de Gibieuf d'ailleurs on commençait à en parler et à manifester quelque inquiétude. Habert, le pétulant prédicateur qui avait sonné le tocsin à propos de l'*Augustinus*, allait faire un nouvel éclat, au moins par rapport à l'Oratoire, en rétractant l'approbation qu'il avait jadis donnée au *De libertate*. Il voyait maintenant les conséquences auxquelles conduisaient cette négation de la liberté d'indifférence qui constituait le fonds du système de Gibieuf et, pour parler comme un jésuite de la même époque, son « hérésie propre (2) ». Il convient d'abord de rendre cette justice à Gibieuf que dans ce péril il ne songea pas qu'à lui-même. Sa première pensée semble avoir été pour la mémoire du cardinal de Bérulle que le scandale janséniste éclaboussait aussi quelque peu. Dans le

(1) « In primis quatenus auctor illius doctrinae, in hac amplitudinis assertionem, satagit necessitatem illam indifferentiae ad bonum et malum, quam libertatem contrarietatis vocitant, a libertate secludere : sententia, juxta mentem Augustini est verissima. Hoc enim non solum illa loca quae ipse tangit, sed aliis plurimis quae produximus probari potest. Secundo, quod libertatem seu indifferentiam illam philosophicam contradictionis ad agendum et non agendum, non aliter putat esse necessariam, nisi prout ordo finis postulaverit, non minus Augustino consonat, qui summum humanae libertatis in eo ponit ut peccare, hoc est a fine deviare non possit. Utrumque supra juxta doctrinam Augustini fusius asseruimus. » *Augustinus, loc. cit.*

(2) « Le jésuite auteur de la Bibliothèque Janséniste dit, p. 138, que M. Habert dans sa *Théologie grecque*, p. 148, a retracté cette approbation à cause du décret de Sorbonne... qui condamne d'erreur ceux qui nient l'indifférence de l'homme pour faire le bien avec liberté ; ce qui fait le fonds du système du Père Gibieuf et son *hérésie propre* (souligné dans le texte). Ce sont les paroles du Père de Colonna. » BATTEREL, *Mémoires domestiques*, I, 243, note.

mémoire qu'il rédigea pour une seconde édition des œuvres du cardinal (1), il s'attacha surtout à mettre en lumière l'éloignement que son supérieur avait toujours eu pour les excès de ces docteurs qui s'imaginent rencontrer toutes les solutions de tous les problèmes que soulève la grâce, dans les écrits de saint Augustin. Mais en même temps Gibieuf travaillait à se mettre à couvert en expurgant son *De libertate* des passages qui pouvaient paraître dangereux. Il préparait une seconde édition, revue et corrigée, de son livre. Cette édition eut le sort de la *Libertas vindicata* et ne devait jamais voir le jour. Peut-être Gibieuf fut-il surpris par la mort ; peut-être lui fit-on comprendre que puisqu'il jouissait d'un repos relatif mieux valait laisser le silence apaiser toutes choses que réveiller l'attention par une publication peu opportune. Toujours est-il que le projet n'eut pas de suite et fut définitivement abandonné (2).

Descartes connut-il le détail des luttes qui se poursuivaient autour de l'*Augustinus* et l'inquiétude qui régnait dans le parti thomiste ? La correspondance est muette sur ce point et rien ne permet d'affirmer absolument que, hormis les thèses de Louvain, il ait connu l'existence d'aucun des livres dirigés par les Jésuites contre la doctrine de Jansénius. Mais c'en était assez pour décider son attitude ; et l'on peut admettre en outre, car le contraire est invraisemblable, que les échos de la querelle parvinrent jusqu'à lui. Quoi qu'il en soit, Descartes en connut deux épisodes des plus importants sinon assez à temps pour que le texte des *Principes*, achevés d'imprimer le 10 juillet 1644, en ait été modifié, du moins assez tôt pour qu'il ait pu se

(1) La première édition est de 1644.

(2) « Le Père Gibieuf avait corrigé et retouché son livre sur la liberté pour en publier une seconde édition. » (Lettre du Père Serry au Père Daniel en 1705, p. 66, où il cite une note curieuse ajoutée à son exemplaire. *Mém. de Bonardy*) ». BATTEREL, *Mémoires domestiques*, I, 247, note.

féliciter au jour de leur apparition d'avoir adopté sur le problème de la liberté une attitude prudente et réservée. Dès le début d'avril 1644, Descartes connut les difficultés au milieu desquelles Arnauld se débattait; il en fut témoin oculaire lors de son voyage à Paris, et enfin pendant qu'on imprimait les *Principes* il apprit du Père Mesland l'apparition du *De libero arbitrio* de Petau et la doctrine qu'il contenait.

Descartes connaissait par l'abbé Picot les démêlés d'Arnauld avec les Jésuites et l'espèce de défaite qu'en fin de compte il avait subie. Il le considérait comme l'un des théologiens qui lui étaient le plus favorables, et le voyant tout disposé à entrer dans les voies de la nouvelle philosophie, il pensait n'avoir à attendre rien de bon de ceux qui le persécutaient. La communauté de pensées et d'esprit qui régnait entre eux sur les questions de théologie, et la bonne volonté à le suivre dont Arnauld avait fait preuve, incitaient Descartes à juger que les ennemis de l'un devaient être les ennemis de l'autre. Il connaissait par ailleurs quels étaient ces ennemis pour avoir éprouvé déjà leur mauvaise volonté à recevoir dans leurs écoles la vraie philosophie. La disgrâce d'Arnauld semble donc l'avoir affecté. Une seule consolation lui restait : la pensée que ses écrits ne touchaient ni de près ni de loin à la théologie et qu'on ne pouvait trouver sur ce point nul prétexte à le blâmer (1). Voilà dans quel état d'esprit se trouvait Descartes en 1644, et son séjour à Paris de la même année ne put que

(1) « La disgrâce de M. Arnauld me touche davantage que les miennes. (L'affaire des théologiens d'Utrecht.) Car je le compte au nombre de ceux qui me veulent du bien; et je crains, au contraire, que ses ennemis ne soient aussi pour la plupart les miens. Toutefois, je ne sais point encore le sujet de mécontentement qu'il peut leur avoir donné; et je me console sur ce que mes écrits ne touchent, ni de près ni de loin, la Théologie, et que je ne crois pas qu'ils y puissent trouver aucun prétexte pour me blâmer. » A Picot, 1^{er} avril 1644, IV, 103-104.

l'y confirmer. Il y apprit certainement tous les détails de l'affaire et l'état de la controverse. Arnauld était obligé de se cacher pour avoir refusé d'aller se justifier à Rome et, ne pouvant voir Descartes lui-même au mois de juillet 1644, lui envoya un jeune ecclésiastique de ses amis, M. Wallon de Beaupuis pour « lui faire offrir ses services. Il lui fit même proposer quelque nouvelle difficulté sur sa manière d'expliquer la transsubstantiation selon ses principes, mais plutôt pour donner matière au jeune ecclésiastique d'un entretien avec ce grand homme, que pour avoir de lui aucune réponse dont il eût besoin sur la difficulté proposée (1). » Descartes put voir de ses yeux ce qu'était la persécution de Port-Royal et sa prudence dut s'en trouver singulièrement confirmée.

Il n'ignorait pas d'ailleurs que les Jésuites ne s'en étaient pas tenus aux thèses de Louvain et qu'ils continuaient à mener campagne contre les adversaires de la liberté d'indifférence. En mai 1644, le Père Mesland lui avait écrit au sujet du *De libero arbitrio* que le Père Petau venait de publier contre Jansénius et qui allait reparaitre incorporé aux *Dogmata theologica* du célèbre érudit. Cette opposition de Mesland dut lui donner à réfléchir. Si un jésuite qui faisait preuve d'une telle sympathie à l'égard de la nouvelle philosophie ne pouvait cependant s'empêcher d'éprouver quelques scrupules sur ce point où l'honneur de la Compagnie était engagé, combien de difficultés les autres n'auraient-ils pas soulevées contre lui s'il avait persévéré dans son attitude première (2) ?

C'est pendant cet intervalle si rempli d'événements, de 1641 à 1644, que s'élaborent et se publient les *Principia philosophiae*. Descartes se dit à l'abri de toute attaque du côté de la théologie ; mais il le dit sans en être absolument

(1) BAILLET, II, 129-130.

(2) Sur le livre de Petau et l'attitude de Descartes à l'égard de la doctrine de ce jésuite, voir le chapitre suivant.

sûr et c'est peut-être un peu pour se rassurer lui-même qu'il le dit. Nous savons d'autre part ce qu'il en est, et que par une imprudence que sans doute Descartes regrette, il s'est, en une certaine mesure, compromis. La question est de savoir si dans son nouvel ouvrage il va persévérer dans son attitude première ou s'efforcer au contraire d'atténuer le mauvais effet qu'elle pouvait avoir produit.

La résolution de Descartes ne pouvait être douteuse, car d'autres considérations que des considérations de simple prudence devaient agir sur son esprit. Depuis la publication des *Méditations métaphysiques* le sens et la portée de certaines doctrines avaient changé. En 1641 la critique de la liberté d'indifférence ne pouvait avoir d'autre résultat que d'être désagréable aux Jésuites. C'était une maladresse, mais rien de plus. En 1644 elle est devenue étroitement solidaire de tout un système sur la grâce et la prédestination dont même parmi les thomistes beaucoup se montrent effrayés. La critique de la liberté d'indifférence, c'est alors le fondement même de l'*Augustinus*, livre interdit par une interdiction maintes fois renouvelée, suspect, attaqué violemment de toutes parts et sous le coup d'une condamnation qu'on annonce chaque jour comme devant se produire le lendemain. D'un mot, la critique de la liberté d'indifférence semble à ce moment faire partie intégrante du jansénisme. La question est de savoir si Descartes va se compromettre avec ce nouveau parti. Or Descartes ne se compromettra pas, non seulement pour des raisons de prudence, mais encore parce qu'il n'a rien de commun avec le jansénisme et n'a pas de conviction ferme sur la question.

Considérons le point central du débat sur la grâce : le problème de l'accord entre la préordination divine et notre liberté. De ce problème tout théologique on peut dire que Descartes ne pensait rigoureusement rien. Quand on le poussait dans la discussion et qu'on l'obligeait à s'y arrêter,

il finissait par présenter une solution de fortune, mais encore le faisait-il à son corps défendant et en prenant soin de rappeler que ce sont là questions hors de nos prises et que nous ne saurions prétendre déterminer la nature de Dieu par le moyen de notre seule raison.

L'occasion de s'expliquer devait se présenter deux fois et dans des conditions telles que si Descartes avait eu une conviction quelconque sur ce point, rien n'aurait pu le retenir de l'exprimer. La première fois Burmann, dans un entretien particulier où il se montre très préoccupé de problèmes théologiques voulait absolument savoir de Descartes comment il conciliait l'immutabilité divine avec le fait que Dieu nous exauce ou non selon nos prières. A quoi Descartes répondit que Dieu est parfaitement immuable et a décrété de toute éternité ce qu'il devait accorder ou ne pas accorder, mais avec cette restriction qu'il a décrété d'accorder chaque chose en conséquence des prières de chaque homme de telle façon qu'ayant décrété de ne nous accorder ses grâces qu'en considération de notre bonne vie et de nos prières, il nous faut prier et bien vivre si nous voulons obtenir quelque chose de Dieu. La réponse n'engageait à rien et pouvait être acceptée par n'importe quel parti. Burmann ne s'en contenta pas et voulant obtenir une profession de foi plus précise, finit par faire reconnaître à Descartes qu'il était plutôt d'accord avec les Gomaristes qui accordaient beaucoup à la toute-puissance de Dieu et peu à la liberté qu'avec les Arminiens et, parmi les catholiques, les Jésuites, qui accordaient peu à la toute-puissance divine, et beaucoup à la liberté. Descartes connaissait peut-être les disputes de Gomar et d'Arminius pour en avoir entendu parler autour de lui, mais rien ne permet de croire qu'il en ait été influencé (1), et les termes mêmes dans lesquels s'exprime Burmann semblent bien indiquer que la

(1) Peut-être même est-ce de Burmann qu'il les a apprises, IV, 316.

conclusion du philosophe en cette matière lui fut imposée par son interlocuteur plutôt qu'il ne s'y trouva conduit de lui-même par le mouvement naturel de sa pensée (1). Peut-être aussi avait-il gardé de ses lectures une légère préférence intime en faveur du thomisme qui se manifestait lorsqu'on le poussait sur la question. Encore est-ce là une hypothèse que la correspondance avec Élisabeth ne semble guère vérifier.

En inclinant notre raison finie devant l'incompréhensible, mais très certaine conciliation en Dieu de ces deux vérités contradictoires : notre liberté et la préordination divine, Descartes avait pensé satisfaire sur ce point aux exigences des théologiens de tous les partis. Les objections lui vinrent d'un côté d'où sans doute il n'en attendait pas. Ce qui pouvait lui concilier l'adhésion des théologiens catholiques suscita de graves difficultés dans l'esprit de la protestante Élisabeth ; rien ne la contraignait pour sa part à accepter ces propositions contradictoires et elle n'y eût consenti que si Descartes en avait, malgré qu'il s'en fût déclaré incapable, rendu quelque peu intelligible la conciliation. La question s'était posée à propos des éclaircissements que Descartes envoyait à Élisabeth sur la Morale. Le philosophe, en effet, sachant qu'il y a un Dieu qui est parfait et dont les décrets sont infailibles, en concluait que nous devons « recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent, comme nous étant expressément envoyées de Dieu (2) ». A quoi Élisabeth avait répondu qu'en effet cette considération nous pouvait consoler des malheurs « qui nous viennent du cours ordinaire de la nature et de l'ordre qu'il y a établi » comme de perdre ses biens par l'orage ou ses amis par la mort, mais « non pas

(1) « Et ita quidem id ethice se habet, in quo author examinans rei veritatem vidit se convenire cum Gomaristis et non cum Arminianis, nec etiam cum Jesuitis inter suos. » V, 166.

(2) IV, 291, lig. 20-26.

de ceux qui nous sont imposés des hommes, dont l'arbitre nous paraît entièrement libre, n'y ayant que la foi seule qui nous puisse persuader que Dieu prend le soin de régir les volontés, et qu'il a déterminé la fortune de chaque personne avant la création du monde (1) ».

Descartes refusa cette distinction ; la foi seule en effet nous enseigne ce qu'est la grâce par laquelle Dieu nous élève à la béatitude surnaturelle, mais la raison et par conséquent la seule Philosophie suffisent à démontrer « qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme que Dieu ne veuille et ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât ». La certitude de la préordination divine est basée sur la considération de sa souveraine perfection ; tous les effets qui dépendent du libre arbitre de l'homme dépendent de Dieu comme de leur cause première et immuable, parce qu'il « ne serait pas souverainement parfait s'il pouvait arriver quelque chose dans le monde qui ne vînt pas entièrement de lui ». Ainsi, il ne suffira pas de dire que Dieu est la cause universelle de toutes choses au sens où l'on prend ce terme dans le langage de l'École ; en effet, le soleil est la cause universelle de toutes les fleurs ; il n'est cependant pas la cause par laquelle les tulipes diffèrent des roses, car la production de ces fleurs ne dépend pas totalement de son action mais encore de celle de quelques autres causes particulières. Une cause peut donc être une cause universelle sans être une cause totale. Dieu au contraire est la cause totale de tous les effets de l'univers et par conséquent la cause totale de ceux-là mêmes qui dépendent de notre libre arbitre (2).

En s'exprimant ainsi Descartes ne faisait d'ailleurs que reprendre la position qu'il avait adoptée dans les *Principes* : certitude de la liberté, certitude de la préordination, ré-

(1) A Descartes, 30 septembre 1645, IV, 302.

(2) A Élisabeth, 6 octobre 1645, IV, 313-314.

serve sur l'explication de leur conciliation. Mais cette réserve ne pouvait plus désormais satisfaire Élisabeth ; peu curieuse de concilier la liberté avec les exigences d'une foi qu'elle ne partageait pas, elle l'était vivement au contraire de savoir comment Descartes établissait cette conciliation si la préordination divine n'était plus un simple article de foi, mais bien une certitude démonstrative. C'est pourquoi se voyant contrainte d'accepter au nom de l'évidence deux vérités qu'elle ne parvenait pas à accorder, se voyant obligée de reconnaître comme vérité de raison ce qu'elle avait cru pouvoir ranger au nombre des vérités de la foi, elle crut, malgré la réserve que Descartes s'était imposée, pouvoir lui demander sur ce point quelques explications.

Les raisons qui prouvent l'existence de Dieu, en effet, ne lui paraissaient pas suffisantes à prouver qu'il est la cause immuable non seulement de tous les effets qui ne dépendent pas du libre arbitre de l'homme, mais même de ceux qui en dépendent. La souveraine perfection de Dieu prouve simplement que Dieu, s'il l'avait voulu, aurait pu être la cause de tous les effets qui dépendent actuellement de nous ; il lui aurait suffi pour cela de ne pas nous donner de libre arbitre. Mais puisque Dieu nous a doués de libre arbitre, c'est qu'il n'a pas voulu être la cause immuable de tous les effets, et puisqu'il nous a créés libres c'est qu'il a voulu que nous fussions, au moins en ce sens, indépendants (1). Mais Descartes ne pouvait accepter une telle proposition, pour la simple raison qu'elle était à ses yeux contradictoire. Il implique contradiction, en effet, de dire que Dieu a créé les hommes indépendants. Si les hommes sont de telle nature que les actions de leur volonté ne dépendent pas de la volonté divine, c'est que la puissance de Dieu est finie. Et d'autre part, si Dieu a créé les hommes

(1) A Descartes, 28 octobre 1645, V, 322-323.

doués d'une telle volonté c'est que sa puissance est infinie. Donc, dire que Dieu a créé les hommes indépendants, c'est dire qu'il est à la fois fini et infini, ce qui implique contradiction. En réalité il faut se contenter de tenir pour également assurées la certitude de notre libre arbitre, puisque nous l'expérimentons en nous-mêmes, et celle de l'existence d'un Dieu tout-puissant. Il suffira de savoir que « l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous, et qui suffit pour rendre nos actions louables ou blâmables, n'est pas incompatible avec une dépendance qui est d'autre nature, selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu (1) ».

C'est précisément cette compatibilité qu'Élisabeth n'apercevait pas ; elle découvrait bien les deux termes, mais il lui était « impossible de les ajuster ». Contradiction pour contradiction, elle ne comprenait guère que le pouvoir divin fût infini et limité tout ensemble, mais elle ne comprenait pas mieux que notre volonté pût être à la fois libre et attachée aux décrets de la Providence ; elle priait donc Descartes, puisqu'il semblait apercevoir la possibilité d'une solution, de vouloir bien la lui enseigner (2). Descartes voulut satisfaire son illustre correspondante et, pour la première et dernière fois, aborda de front cette question dont la solution, à ce qu'il avait écrit dans les *Principes*, dépassait infiniment la compréhension limitée de l'homme.

Disons-le d'abord, Descartes ne se mit pas en frais d'imagination. Il rappela ses vieux souvenirs de la Flèche et se contenta de les accommoder pour leur donner l'aspect d'une solution satisfaisante. On sait que pour expliquer « la dépendance et la liberté » du libre arbitre, Descartes eut recours à une comparaison. Supposons un Roi qui a défendu les duels et qui sait très assurément que deux

(1) A Élisabeth, 3 novembre 1645, IV, 332-333.

(2) A Descartes, 30 novembre 1645, IV, 336.

gentilshommes de son royaume, demeurant en diverses villes, sont en querelle et si animés l'un contre l'autre que rien ne pourra les empêcher de se battre s'ils se rencontrent. Supposons d'autre part, que le Roi donne à chacun d'eux une mission qui les conduise, à un jour déterminé, vers la ville où est l'autre. Ce roi sait avec certitude que les gentilshommes se rencontreront et se battront et contraviendront ainsi à sa défense. En un certain sens même il le veut. Mais peut-on dire qu'il les contraigne ? En aucune façon, car la connaissance anticipée qu'il a eue de leur acte ne déterminait nullement cet acte, et la volonté qu'il a eue de les faire se rencontrer ne les a pas empêchés de se battre aussi librement qu'ils auraient fait s'ils s'étaient rencontrés par hasard. Or, ce qu'un roi peut faire dans ce cas particulier, Dieu peut le faire et le fait dans tous les cas touchant toutes les actions libres des hommes, et cela en raison de sa puissance infinie. Dieu qui peut tout et qui sait tout « a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté ; c'est lui-même qui les a mises en nous ; c'est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels et tels objets se présentassent à nos sens à tel et tel temps, à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose ; et il l'a ainsi voulu, mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre (1) ».

Dépouillons cette explication de la noble allégorie dont Descartes l'enveloppe (2). Nous retrouvons purement et

(1) A Elisabeth, janvier 1646, IV, 353-354.

(2) Il est possible que Descartes ait emprunté la fable même dont il use à un sermonnaire, à un théologien, ou même qu'elle soit un souvenir de l'enseignement catéchétique de la Flèche, mais nous ne l'avons rencontrée chez aucun des théologiens que nous avons lus. Il est en tout cas permis d'en trouver l'origine chez saint Thomas, dans une image qu'il emploie volontiers pour expliquer ce qu'est le hasard par rapport à la providence : « Respondeo dicendum quod in rebus inferioribus videntur quaedam a fortuna vel casu provenire. Contingit autem quandoque quod aliquid ad infe-

simplement la science moyenne de Molina. Il est aisé de reconnaître dans cet exemple une application particulière de la célèbre doctrine qu'avait proposée la *Concordia liberi arbitrii cum divina praescientia* et qu'on avait certainement enseignée à Descartes lorsqu'on poursuivait à la Flèche son instruction religieuse. Dieu, par sa science infinie, a prévu de toute éternité quels actes nous accomplirons librement selon que nous serons placés dans telles ou telles circonstances qu'il a librement déterminées. La certitude de la prévision divine et le choix fait par Dieu des circonstances à l'occasion desquelles nous nous déterminerons n'enlève donc rien à l'indépendance absolue de notre liberté (1).

riores causas relatum est fortuitum vel casuale, quod tamen relatum ad causam aliquam superiorem invenitur esse per se intentum; sicut si duo servi alicujus domini mittantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante; concursus duorum servorum si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit praeter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc praecordinavit, non est casuale sed per se intentum. » *Sum. theol.* 1, 116, 1. Cf. *Comp. theol.*, 1, 137. En compliquant le problème par l'intervention du libre arbitre et le résolvant par la science moyenne de Molina, on obtient le développement de Descartes. Ajoutons qu'en écrivant à une princesse il convenait d'user du style noble et de remplacer les esclaves par des gentilshommes.

(1) Cf. Sur ce point : « Praeexistente in Deo ante omnem liberum actum suae voluntatis ratione ejus ordinis rerum, auxiliorum et circumstantiarum quem ex sua parte elegit, nec non infinitum aliorum, qui sua omnipotentia esse poterant, praevidente item quid in unoquoque eorum pro libertate arbitrii creaturarum esset futurum, ex hypothesi quod ipse eum ex sua parte vellet eligere; utique neque quod Deus hunc potius ordinem elegerit quam alium... in solam liberam ac misericordem voluntatem Dei est referendum, qui pro suo beneplacito id ita voluit. » Et aussi : « Cum ergo quod Deus eminentia, illimitataque sui intellectus perfectione, praesciat quid pro cujusque arbitrii libertate sit eveniturum, nihil de libertate ejus adimat, sed perinde indifferentem illum relinquat ut in quam maluerit partem se flectat, ac si praescientia in ipso non praeeextisset; eo quod non, quia id praescivit, idcirco arbitrium se flectere debeat in eam partem, sed quia sua libertate se est inflexurum, Deus id praesciverit, praescivis-

Mais Descartes, désireux sans doute de régler une fois pour toutes ce différend théologique compliquait cette réponse en y incorporant la solution d'un problème tout différent qu'on avait discuté autrefois devant lui. A la question : *Libertas arbitrii quo pacto cum divina praescientia cohaereat* ? Descartes avait ajouté la question : *Utrum voluntas Dei semper impleatur* ? Les théologiens voyaient là en effet deux difficultés bien différentes à résoudre. Une fois admis que Dieu peut prévoir nos actes sans les déterminer, il fallait encore expliquer comment Dieu peut manifester en même temps deux volontés en apparence contradictoires : l'une par laquelle il ordonne ou interdit certains actes, l'autre par laquelle il nous place dans des circonstances telles que nous contreviendrons librement à ses ordonnances ou à ses interdictions. Comment Dieu, pour reprendre l'exemple de Descartes, peut-il interdire le duel, et me placer en même temps dans un ordre de choses où il sait assurément que je me battrai ?

Descartes se tire d'affaire par une distinction qu'il emprunte à la théologie : « Et comme on peut distinguer en ce roi deux différents degrés de volonté, l'un par lequel il a voulu que ces gentilshommes se battissent, puisqu'il a fait qu'ils se rencontrassent et l'autre par lequel il ne l'a pas voulu, puisqu'il a défendu les duels ; ainsi les théologiens distinguent en Dieu une volonté absolue et indépendante, par laquelle il veut que toutes choses se fassent ainsi qu'elles se font, et une autre qui est relative, et qui se rapporte au mérite ou démérite des hommes, par laquelle il veut qu'on obéisse à ses lois (1). » Cette distinc-

setque contrarium, si pro eadem libertate esset futurum; profecto nihil hac praescientia impediante, eadem libertas ac facultas perveniendi in vitam aeternam, aut ab ea deflectendi, inconcussa perseverat. » MOLINA, *Concordia*, quaest. XXIII, art. 4 et 5, disp. 1, memb. 11.

(1) *Ibid.*, IV, 354.

tion considérée en son fonds n'appartenait spécialement à aucune école. Nettement indiquée par saint Thomas (1), elle se retrouvait sous des termes différents chez tous les théologiens qui abordaient cette question. Elle était susceptible en effet d'une interprétation favorable dans les deux thèses, selon qu'on faisait reposer cette volonté absolue sur la simple prescience des actes libres (thèse moliniste), ou sur le décret arbitraire porté de toute éternité par Dieu et qui déterminait d'avance la nature de nos actes (thèse thomiste). En acceptant cette distinction Descartes ne se réclamait donc d'aucun parti, mais on peut dire que par les termes dans lesquels il la présentait il semblait plutôt la reprendre sous la forme que lui avait donnée Molina (2).

(1) *Sum. Theol.*, I, 19, 10 et 11.

(2) Voici comment D. Alvarez, théologien de l'École thomiste, présente cette distinction : « Ad tertium respondetur, Deum voluntate antecedente, seu voluntate signi, quae est voluntas secundum quid, velle ut omnes universaliter observent ejus praecepta; non autem id vult voluntate consequente, alias omnes adimplerent Dei praecepta : nam voluntas Dei absoluta, seu consequens semper impletur. » (*De auxiliis*, lib. V, disp. 33, art. 5.) Et voici la forme que lui donne Molina : « Sit prima conclusio : quicquid Deus vult voluntate absoluta, semper impletur. Haec est de fide. Ut vero melius intelligatur, dilucidiusque probetur, sciendum est Deum duobus modis velle aliquid voluntate absoluta. Uno, sine ulla dependentia ab arbitrio creato, qua liberum arbitrium est. Ejusmodi voluntas, absoluta Dei est quae propriissime appellatur voluntas Dei efficax, cui nulla creatura resistere valeat, idque sive Deus quod ita vult, exequatur per seipsum solum, ut fuit creatio orbis; sive interventu causae secundae, etiamsi voluntas humana aut angelica ea sit, cui necessitatem potest inferre. Comparatione tamen ejus, quod ita exequeretur voluntas creata non haberet rationem liberi arbitrii, eo quod in facultate ipsius non esset facere oppositum... Altero modo dicitur Deus velle aliquid dependenter quidem ab arbitrio creato, qualiberum est, atque adeo sub conditione, si creatum arbitrium id etiam velit... Hac ratione Deus optimus maximus vult omnia bona, quae per arbitrium nostrum sunt futura, non solum voluntate conditionali, si nos quoque ea velimus, sed etiam voluntate absoluta, quatenus ipsi praevidenti ea futura placent; eademque divina ejus ac singularis

Quoi qu'il en soit de ce point, la réponse de Descartes mit fin à la discussion qu'avait soulevée Élisabeth. La princesse fut-elle satisfaite de la solution qu'on lui proposait ? Ou bien, ce qui est plus probable, jugea-t-elle inutile de prolonger une discussion qui abandonnait le terrain de la philosophie pour entrer dans les inextricables difficultés de la controverse théologique ? Toujours est-il qu'elle n'adressa à Descartes aucune autre demande d'éclaircissements.

Ce qui nous intéresse particulièrement dans cette controverse, c'est l'absence de parti pris dont Descartes fait preuve sur ces questions. Thomiste avec Burmann, Moliniste avec Élisabeth, il défend selon les circonstances n'importe quelle solution, et encore ne se résigne-t-il à en défendre une que contraint et forcé par l'insistance de ses interlocuteurs. Dès lors l'attitude qu'il adopte dans les *Principes* se conçoit aisément. On comprend d'abord qu'il abandonne la critique de la liberté d'indifférence. A soutenir avec trop d'insistance la doctrine qu'il a exposée dans la quatrième méditation, Descartes risquerait de passer pour un janséniste ; or nous venons de voir qu'il ne l'est à aucun degré. Sans doute il va un peu loin dans ce sens, puisque non content de se taire, il se rétracte. C'est la part irréductible d'intérêt qu'il faut reconnaître dans son attitude, et encore doit-on admettre à sa décharge que plus d'un théologien battait en retraite au même moment et abandonnait ses premières positions.

bonitas per arbitrium nostrum intendit ac vult. Quod autem haec etiam absoluta Dei voluntas semper impleatur, ex eo est manifestum, quia nititur certitudini praescientiae divinae, quod ita res futura sit per nostrum arbitrium, consequiturque in Deo eandem praescientiam... Secunda conclusio : non semper impletur quod Deus voluntate condicionali vult. Conclusio haec ex dictis disputatione praecedente est manifesta. Vult enim ejusmodi volitione omnes homines salvos fieri, nec tamen omnes salutem assequuntur. Vult item sua praecepta et consilia observari, quae tamen passim contemnuntur. » MOLINA, *Concordia*, quest. XIX, art. 6, disp. 2.

On comprend ensuite le rôle que joue dans le premier livre des *Principes* les chapitres consacrés par Descartes à l'accord de la préordination divine avec notre liberté (1). Si on détache cet ouvrage des conditions dans lesquelles il a été écrit, leur présence ne s'explique guère. Personne ne demandait compte à Descartes de ses opinions sur ce point et rien ne l'obligeait à s'en expliquer. Quoi de plus facile pour lui que de déclarer libre la volonté humaine sans entreprendre de justifier l'accord de la préordination divine avec notre liberté ? Il était bien entendu à cette époque que tout catholique, et l'on sait si Descartes se piquait de l'être, admettait comme une vérité de foi l'accord en Dieu de ces deux vérités quelle que fût la nature de cet accord. D'autre part les deux chapitres que Descartes consacre à ce problème ne jouent aucun rôle dans son argumentation. Ce sont des hors-d'œuvre dont on se demande ce qu'ils viennent faire dans la discussion du problème de l'erreur que Descartes s'efforce alors d'élucider. C'est que ce passage ne s'adresse pas aux métaphysiciens d'aujourd'hui mais aux théologiens de son temps. Nous devons voir dans les chapitres 40 et 41 du premier livre des *Principes*, moins l'affirmation d'une doctrine personnelle qu'une profession de foi que lui imposaient les circonstances. Or à cela rien dans sa conscience ne s'opposait. Aux lecteurs des *Méditations métaphysiques* qui n'avaient pas manqué de le ranger parmi les thomistes et qui peut-être allaient le ranger parmi les jansénistes, Descartes déclare simplement : « Mon explication de la nature de l'erreur n'est solidaire d'aucune doctrine sur la prédestination. Je ne suis ni moliniste, ni thomiste, encore moins janséniste, et si mes paroles ont pu induire en erreur sur ce point, je prie que l'on se détrompe. En tant que philosophe je n'ai ni ne puis

(1, *Princ.*, I, 40-41.

avoir aucune opinion sur ces questions. » Dans une pareille déclaration il entraînait sans doute quelque calcul politique. Mais on doit reconnaître que Descartes avait le droit de se décharger d'une suspicion illégitime et de renier publiquement des partis dans lesquels il ne s'était jamais véritablement engagé.

CHAPITRE VII

DESCARTES ET LES *Dogmata theologica*

DU P. PETAU

Ce désaveu à la fois clair et discret de Descartes ne devait cependant pas le libérer de toute difficulté. Le texte de la Quatrième méditation demeurerait et dès avant l'apparition des *Principes*, un jésuite de ses correspondants, le Père Mesland, songea à lui en demander compte. Ce jésuite, ainsi que tous les membres de la Compagnie, ne pouvait manquer de partager les sentiments de Molina. La querelle de la grâce était une affaire où Dominicains et Jésuites considéraient leur honneur corporatif comme engagé. Mesland prit occasion de la récente publication d'un traité du Père Petau sur le libre arbitre pour exposer à Descartes, au moins dans ses grandes lignes, la conception qu'il se faisait lui-même de l'indifférence et de la liberté (1). Bien que la lettre de Mesland soit perdue, il

(1) DIONYSII PETAVII S. J., *De libero arbitrio*, libri tres. Paris, Cramoisy, 1643, fol. Cette référence que les éditeurs de Descartes donnent sans doute d'après Sommervogel est tout à fait exacte. Cependant, nous avons demandé le livre sans succès à la Bibliothèque nationale et à la Mazarine dont les fonds anciens sont si riches en ce qui concerne la théologie du dix-septième siècle. Mieux en-

est aisé de reconstituer, à l'aide du livre de Petau, les objections qu'elle contenait.

Le Père Petau n'était pas connu comme philosophe, mais plutôt comme historien et comme érudit. Et c'était en érudit aussi qu'il avait voulu combattre le livre de Jansénius. Ses trois livres *De libero arbitrio* sont un tissu de textes disposés de manière à faire apparaître évidemment que la doctrine de Jansénius n'est pas celle de saint Augustin, ni d'ailleurs celle des autres Pères de l'Église, mais bien celle de Luther et de Calvin. Petau ne connaît qu'une seule espèce d'argument : l'argument par l'autorité, et son procédé consiste à écraser sous un amoncellement de textes chacune des propositions de Jansénius. Mais, parvenu à la fin de son troisième livre, il éprouve enfin un scrupule de philosophe et cherche à définir avec quelque clarté le terme d'« indifférence » qu'il a employé constamment depuis le commencement de son ouvrage⁽¹⁾. Tâche difficile, comme Petau le reconnaît expressément,

core, la Mazarine possède un catalogue imprimé par Cramoisy des livres de Petau dont il était l'éditeur. Ce prospectus ne fait aucune mention du *De libero arbitrio* que Petau aurait publié en 1643, ni d'ailleurs d'aucun ouvrage du même genre qu'il aurait publié à un autre moment de sa vie. Il faut le chercher dans les *Dogmata theologica* du Père Petau dont les trois premiers tomes parurent dès 1643 avec la date de 1644, et dont les trois livres qui concernent le Libre arbitre avaient été tirés à part et publiés avec la date de 1643 sous le titre spécial auquel nous avons renvoyé. Pressé sans doute de courir sus à l'*Augustinus*, Petau hâta la publication de cette partie de son ouvrage qui parut avec le privilège général accordé aux *Dogmata theologica*. La Bibliothèque de la ville de Tours possède un exemplaire de ce tirage daté de 1643, qui, si nous pouvons généraliser notre expérience personnelle, doit être extrêmement rare.

(1) Le chapitre qui se trouve avoir été par le fait de Mesland la source de Descartes est le chap. XI du liv. III, auquel on peut adjoindre le chap. XII comme contenant quelques passages intéressants. Nous nous sommes proposé de donner dans les notes qui suivent, tous les textes de ces deux chapitres qui peuvent faciliter l'intelligence des célèbres lettres de Descartes à Mesland.

car il est peu d'idées plus confuses que celle-là et qu'il soit plus nécessaire de soumettre à l'analyse. Qu'entendons-nous par cette indifférence que nous introduisons dans la définition de la liberté ? Que voulons-nous dire en affirmant qu'une volonté est libre lorsqu'elle est indifférente à agir ou ne pas agir, à choisir tel ou tel parti (1) ?

Le terme d'« indifférence » si on le prend dans sa signification propre, implique la notion d'un certain milieu et désigne la situation de ce qui est placé entre deux termes sans être nécessairement déterminé à l'un quelconque d'entre eux. Par exemple, on appelle moralement indifférent ce qui n'est ni bon ni mauvais. C'est en ce sens que la volonté libre est dite indifférente, lorsqu'elle est placée entre deux choses sans qu'elle se détermine d'elle-même à choisir l'une et à rejeter l'autre. Or cela peut se produire de deux façons, et il y a deux sortes d'indifférence : l'une qui est innée, essentielle, et dans laquelle consiste l'essence même de la liberté ; l'autre qui est adventice et qui ne fait que compléter la première. Elle est à la liberté ce que les accidents sont à la nature, qu'ils complètent et parfont en permettant et facilitant son déploiement et son exercice. Ainsi, le terme de « raisonnable » peut recevoir deux sens. En un sens, être raisonnable est es-

(1) « Sed quoniam nuperi istius coryphaeus dogmatis (Lisez : Jansénius), post antiquorum allata pro eo testimonia, quaedam et sibi objecta dissolvit, et contra communem et catholicam objecit ipse sententiam; paullulum in ea confictione operae ac studii ponere statui : ut ad ea, quae pro se illi firmissima putant; certe in omni, qui habetur hac de re, privato publicoque sermone prae se ferunt, parata sint quae ex adverso dicantur, ex omni superiore doctrina per partes articulatimque digesta. Ac primum illud, in quo jactare se potissimum et insistere solent, explicandum est, quid *indifferentia* sit illa, quam in libertatis definitione ponimus; cum liberum dicimus arbitrium *indifferens* ad agendum esse, vel non agendum ; ad hoc vel illud eligendum. Est enim anceps istius vocabuli significatio : et in hac ambiguitate latebra quaedam est insidiosae calumniae, quam in apertum proferri, ac notari interrest Catholicae veritatis ac fidei. » PETAU, *op. cit.*, 3, 11, 1, p. 222.

sentiel à l'homme et ne peut être séparé de la nature humaine dont c'est la différence constitutive. En un autre sens, ce terme désigne un accident et comme une qualité complémentaire de la nature humaine : à savoir le pouvoir et la faculté de raisonner que les enfants ne possèdent pas encore et qui se trouve dégradée chez les aliénés.

Appliquons cette distinction au problème de la liberté. Il y a une indifférence naturelle et essentielle à la liberté qui consiste dans le pouvoir de choisir l'un de deux termes opposés. Autrement dit, lorsque l'arbitrage de la raison a proposé l'un de deux termes comme devant être préféré à l'autre, la volonté peut encore choisir n'importe lequel sans y être entraîné par aucune nécessité qui la détermine. Et nous l'entendons au sens où l'entend la décision des Pères du concile de Trente : le libre arbitre de l'homme donne son consentement de telle façon qu'il puisse le refuser s'il le voulait. Ceci soit dit sans préjuger la question de savoir lequel des deux partis également orthodoxes qui poursuivent une subtile controverse sur ce texte, en donne la meilleure interprétation. Et il y a une seconde sorte d'indifférence, celle où se trouve la volonté lorsqu'elle a le pouvoir d'opter entre deux termes, mais n'est attirée spécialement vers aucun des deux. Elle tend alors d'une tendance égale vers chacun d'eux et se trouve dans l'état que l'on appelle l'état d'équilibre. Tel est le cas où nous nous trouvons lorsque deux chemins également commodes nous conduisent où nous voulons aller ; nulle raison ne nous incline à choisir l'un plutôt que l'autre, et notre choix est subordonné à l'option absolue de notre volonté (1).

(1) « Sic igitur habendum est, *indifferentiae* nomini proprie subiectam esse notionem hanc, uti medium quemdam statum, et interjectum inter duo significet : quorum ad neutrum necessario determinatur. Ita enim in iis quae ad mores spectant, indif-

De ces deux sortes d'indifférence la première seule est essentielle à la liberté. Quant à la seconde elle peut s'y rencontrer plus ou moins ou même en être complètement ôtée sans aucun préjudice pour la première qui est l'essence même de la liberté. Les inclinations naturelles que nous apportons en naissant, les habitudes que fortifie une constante répétition des mêmes actes, les maladies et les troubles de toute sorte agissent souvent sur notre volonté et, semblables à des poids qui pèseraient sur elle, la font pencher vers un certain côté. Il conviendra donc de se souvenir qu'il y a une indifférence native ou innée, que l'on appellera indifférence d'élection ; et une autre

ferens dicitur quod nec bonum est nec malum... Hoc sensu indifferens voluntas libera dicitur, cum inter hanc rem et illam media est, ut ad neutram eligendam aut rejiciendam sese ipsa determinat. Hoc autem duobus fit modis : et est *indifferentia* duplex. Una est a natura insita, οὐσιώδης, in qua libertatis essentia posita est. Altera est adventitia, et quaedam prioris absolutio. Sic enim *accidentia* complementa velut naturae perfectionesque dicuntur ; quod illi proferendae et exercendae sui facultatem et facilitatem tribuunt. Quemadmodum *rationale* dupliciter sonat ; et alterum est οὐσιώδης homini, nec ab eo separari potest. Est enim *differentia* naturam hominis constituens. Alterum est *accidens*, et quaedam naturae perfectio : ut est ratiocinandi vis et facultas quae nondum est in infantibus, in amentibus est laesa.

Naturalis indifferentia libertatis in eo consistit, ut tam unum quam huic oppositum eligere possit. Sive, ut cum arbitrio rationis unum illi praeferendum alteri proponitur, ad utrumvis inclinare se possit ; nec ad unum necessitate ulla determinante trahatur. Quod eo sensu intelligi volumus, quo Tridentini Patres decreverunt, *sic assentiri liberum hominis arbitrium, ut possit dissentire si velit*. Nec enim praejudicium de alterutra parte facimus illius controversiae, quae jamdudum magna et acuta ingenia, salva catholica veritate in scholis exercet.

Altera est indifferentia, cum sic habet voluntas utriusvis optandi potestatem, ut neutram in partem sit affecta, sed paribus momentis in utrumque propendeat, quam *ισορροπίαν* Graeci, Latini *aequilibrium* nominant. Ut cum duplici via aequè commoda eo quo intendimus pervenire possumus, non magis in unam quam alteram tenendam propensi sumus ; sed absoluta est ad eligendum voluntatis optio » PETAU, *op. cit.*, III, 11, 2, p. 222.

indifférence, accidentelle et adventice que l'on pourrait appeler indifférence de propension ou d'inclination.

A cette double espèce d'indifférence correspondra une double sorte de détermination, l'une absolue et l'autre relative. On appellera nécessité ou détermination absolue celle qui supprimerait l'indifférence naturelle et essentielle à la liberté. Remarquons d'ailleurs qu'une pareille nécessité est purement hypothétique et ne correspond à aucune réalité. Elle consisterait dans la nécessité soit simple, c'est-à-dire supprimant tout pouvoir de choisir et de délibérer, soit violente, c'est-à-dire entraînant au choix d'actes mauvais, qui supprimerait dans la volonté toute liberté, s'il était possible que la liberté fut réellement contrainte et détruite. En fait cela est contradictoire et impossible ; la détermination absolue est donc imaginaire et fictive. L'autre espèce de détermination est purement relative, et elle comprend toute force et toute nécessité qui produit une contrainte extérieure et une impulsion violente sur la volonté. Constitueront donc des déterminations relatives : les douleurs, les souffrances corporelles, les craintes d'un mal menaçant et l'aspect des dangers ; on y comprendra aussi les mouvements violents de la concupiscence, ces autres mouvements que l'on nomme des passions et d'une façon générale tout ce qui affaiblit la force de l'âme sans supprimer pour cela totalement la liberté d'élection ni déterminer absolument le libre arbitre. C'est en cet état d'esclavage bien opposé à la véritable liberté que se trouvent la volonté et l'âme de l'homme lorsque pris dans les rets du vice il est réduit en la servitude du péché et de Satan, et supporte ce combat intérieur que l'apôtre Paul éprouva lui-même et dont il gémissait. Remarquons cependant que si grandes soient la violence et l'impétuosité de l'assaut que la liberté supporte, et si bas qu'elle puisse tomber, jamais l'impulsion que ces déterminations lui communiquent ne se transforme en

contrainte et ne lui enlève l'indifférence, c'est-à-dire le droit et le pouvoir de choisir l'un quelconque des termes qui lui sont proposés (1).

Cette distinction, dont Petau n'est pas sans éprouver quelque fierté, constitue le plus clair de son apport personnel dans la controverse de la grâce ; et c'est elle aussi qui semble avoir fourni à Mesland la matière de ses remarques touchant la doctrine enseignée par Descartes sur la liberté humaine. A la vérité cette distinction n'était qu'une sorte de compromis et elle introduisait dans la dis-

(1) « Haec autem indifferentia vel adimi ex toto potest, vel ab ea plus minusve recedi, integra manente priori, quae est libertatis essentia. Nam et naturales affectus ab ortu ipso inditi, et habitus usu et actionum assiduitate roborati, et morbi ac perturbationes saepe voluntates impellunt, ac velut pondere quodam alteram in partem deprimunt. Meminerit itaque lector eruditus, indifferentiam aliam esse nativam et insitam, quae *electionis indifferentia* nominetur ; aliam accidentem et adventitiam, quae *indifferentia propensionis vel affectus* dici poterit. Sic *determinatio* sive necessitas quae *indifferentiae* illi respondet, similiter duplex est : una est absoluta quae naturalem et οὐσιώδη tollit indifferentiam, cujusmodi est absoluta necessitas tam simplex quam violenta ; tametsi haec intimam voluntatem nunquam afficit, ac proinde nunquam libertatem eripit, sed fictione sola et ὑποθετικῶς, si quidem esse posset in rerum natura. adversari et illam perimere dicitur. Altera est κατὰ τι et *quadamtenus*, vel, ut vulgo Scholae nuncupant, *secundum quid* ; ad quam vis omnis et necessitas extrinsecus cogens, ac violenter impellens referri debet : ut sunt dolores, cruciatusque corporis, metus ingruentis mali ac proposita pericula, vehementes concupiscentiae motus et quae *passiones* vocantur ; et innumera id genus alia, quae constantes animos saepe labefactant, nec tamen eligendi libertatem ex toto detrahunt, neque liberum arbitrium absolute determinant. Quo et servilis ille status animi ac voluntatis atinet, verae ac laudabili oppositus libertati, cum homo vitiis irretitus sub peccati ac Diaboli servitute trahitur, et intestinum illud sentit ac domesticum praelium, quod in se magnus experiebatur ac lugebat Apostolus cap. 7 ad Romanos. Haec enim omnia etsi magna vi et impetu libertatem quatiant et in praeceptis abripiunt, non tamen invitam dimovent, nec *indifferentiam*, hoc est utriuslibet amplectendi jus ac potestatem auferunt. » PETAU, *op. cit.*, III, 11, 3, p. 222-223.

pute moins de lumière que d'obscurité. Petau avait tant pratiqué Jansénius pour le réfuter qu'il était devenu quelque peu janséniste sans le savoir. On ne peut lire ce chapitre du *De libero arbitrio* sans être frappé de ce fait que Petau y accepte les résultats de la critique dirigée par Jansénius contre la liberté d'indifférence. Entraîné malgré lui par l'analyse serrée et vigoureuse de l'*Augustinus*, Petau s'était trouvé placé entre sa résolution très arrêtée de justifier la liberté d'indifférence et ce fait d'une évidence aveuglante que la part d'indifférence qui entre dans notre liberté mesure sa faiblesse et son incertitude. Plutôt que de heurter de front une proposition si difficilement contestable, il s'était efforcé d'intégrer au molinisme la critique de la liberté d'indifférence établie par Jansénius, et de cet effort était née la distinction que nous venons d'exposer.

La conciliation n'était pas aisée à réaliser. Étant donnée la position respective des deux partis, Petau ne pouvait guère éviter, soit de dénaturer gravement la doctrine de Molina par des concessions importantes faites au thomisme et même au jansénisme, soit de tomber dans un pur verbalisme et de se payer de mots. On peut se demander au premier abord quel parti le célèbre jésuite a définitivement choisi, mais à la réflexion la réponse n'est pas douteuse : il s'est arrêté à la seconde solution. Et si nous soulignons ici ce qu'il peut y avoir de peu cohérent dans la doctrine de Petau et d'incertain dans son attitude, ce n'est certes pas dans le dessein de lui en faire le bien inutile reproche ; mais c'est qu'en présence de cette incohérence Descartes semble avoir été quelque peu désorienté, et qu'une partie des obscurités de sa réponse à Mesland vient de l'effort auquel il se livra pour donner un sens logique et précis à la doctrine de Petau.

Le jésuite concédait d'abord qu'une certaine sorte d'indifférence, celle-là même qu'avaient critiquée Descartes et

Jansénius est un défaut et une véritable dépravation de notre liberté. Tout ce que les passions, la concupiscence et l'ignorance de l'homme introduisent d'incertitudes dans nos jugements et nos actions, voilà ce qui constitue l'indifférence en question, véritable servitude dont nous ne saurions trop vite nous délivrer. D'un mot, l'équilibre où nous pouvons être entre le bien et le mal sans que nous nous sentions entraînés vers l'un plutôt que vers l'autre, peut se trouver complètement rompu sans aucun préjudice pour notre véritable liberté. Et cette véritable liberté en quoi consiste-t-elle ? Toujours dans l'indifférence et le pouvoir de choisir, mais entendus en un autre sens que Petau ne précise pas davantage. Comment, en effet, le préciserait-il ? Après avoir concédé que l'équilibre peut être complètement détruit sans que la volonté cesse pour autant d'être libre, il prétend que la volonté, même complètement entraînée vers un certain côté, demeure indifférente à l'exercice de son choix. Dès lors on ne peut donner de sa pensée que les deux interprétations suivantes. Ou bien il appelle simplement indifférence le mouvement par lequel la volonté se porte à embrasser un parti, abstraction faite de toute hésitation et de tout changement possible dans sa décision. Mais alors il ne conserve de l'indifférence que le nom et c'est avec tout le thomisme quelque chose du jansénisme qui passe dans sa doctrine. Ou bien il réserve dans tous les cas un pouvoir inaliénable qu'aurait la volonté de changer de parti et de décision. Mais alors on se demande quel peut bien être le sens de sa distinction. S'il admet que le poids des raisons qui entraîne notre volonté vers un certain parti laisse intacte notre liberté tout en supprimant notre indifférence ; s'il admet que cette indifférence *adimi ex toto potest* sans préjudice aucun pour notre liberté, qu'entend-il par ce pouvoir qui resterait à la volonté de changer de parti ? Lorsqu'elle est entièrement entraînée d'un seul côté com-

ment pourrait-elle se décider pour l'autre ? Il semblerait qu'on ne puisse ici éviter de choisir. Ou bien la volonté peut changer de parti, et c'est qu'elle demeure encore quelque peu indifférente ; ou bien elle n'est plus aucunement indifférente, mais alors elle ne saurait changer de parti. Petau choisit les deux. Même quand la volonté n'est plus aucunement indifférente, elle peut encore changer de parti. Et pour éviter la contradiction il donne à l'homme deux indifférences qui consistent toutes deux dans le pouvoir de choisir entre deux partis. Dès lors sa tactique contre Jansénius devient simple. Toutes les fois que Jansénius a détruit une liberté d'indifférence, Petau montre l'autre, de telle façon qu'il en reste toujours une en faveur de Molina.

Prenons un exemple. Jansénius objecte que si l'indifférence fait partie intégrante de notre liberté tous les mouvements de la concupiscence et des passions, toutes les bonnes ou mauvaises habitudes, en détruisant l'indifférence détruiront la liberté. Armé de la distinction de Petau, un enfant même suffirait à renverser cette objection. Ce n'est pas en effet l'indifférence naturelle et essentielle à notre liberté que diminuent ou détruisent les passions et la concupiscence, mais seulement l'indifférence accidentelle qui dans ce cas ne serait qu'une perfection de plus ajoutée à la liberté. La première indifférence, celle qui est essentielle à la liberté, demeure intacte, elle ne subit nul accroissement et nulle diminution ; mais consistant en un indivisible, elle exige simplement le pouvoir, libre de toute nécessité, de consentir à un parti de telle manière qu'elle puisse s'en détourner si elle le veut ; d'un mot, le pouvoir de choisir entre deux partis. Avec cette toute petite réponse on fait choir d'un seul coup la masse des arguments de ce genre entassés par les adversaires, et on impose le silence à leurs vociférations (1).

(1) « Haec quanto a nobis operae pretio animadversa notataque

Tel est l'expédient imaginé par Petau et sur lequel Descartes se trouvait invité par la lettre de Mesland à présenter ses réflexions. Des deux interprétations possibles de la singulière doctrine du jésuite il choisit immédiatement la mauvaise, parce qu'en tirant les explications de Petau dans le sens du thomisme elle réduisait à une question de noms la différence qui séparait cette doctrine de celle que contenait la Quatrième Méditation. La position de Descartes est à ce moment très nette. Il refuse de voir dans la liberté humaine deux indifférences, c'est-à-dire deux pouvoirs de choisir. Notre liberté n'en comporte qu'un seul qui tantôt est indifférent, c'est-à-dire de l'aveu même de Petau et Mesland, imparfait, tantôt parfait, c'est-à-dire non indifférent. Dès lors la question n'est plus que de nom. Petau appelle libre la volonté indifférente et impar-

fuerint sciet, qui praecipua contrariae factionis argumenta in hoc uno verti cardine cognoverit, ut *indifferentiam* eximant e natura definitioneque libertatis. Ac sunt absurda quatuor quae adversus illam Dogmatistes novus (scil. Jansenius) opponit, tanquam consectoria communis opinionis : quae ex duplici constituta a nobis indifferentia facillime diluuntur. Nec est necesse dividi ac singillatim illa proponi. Est enim vis eadem omnium et una responsione solvuntur.

Igitur si in indifferentia liberi arbitrii natura ponitur, sequi ex eo dicit, omnia illa quibus alterutram in partem voluntas trahitur, *repugnare arbitrii libertati, quoniam illam extrahunt ab indifferentia agendi, eamque determinate faciunt agere vel non agere, velle aut non velle. Tales sunt concupiscentiae motus : omnes item habitus et consuetudines animi sive bonae, sive malae, quae directe repugnant aequabilitati istius indifferentiae.* Vel puero facile est quam haec cassa sint et ludicra discere. Non enim quaecumque voluntatis indifferentia vel ad essentiam pertinet libertatis, vel istis rebus violatur ac minuitur. Sed sola illa, quae accidens est liberae voluntatis perfectio. Nam prior et naturalis nec ulla fit accessione major, nec decessione minor : sed in individuo posita, id unum postulat, nulla uti determinante necessitate *sic uni consentiat, ut dissentire possit si velit* : hoc est ut in utrumlibet ferri ac movere se possit. Quamobrem uno hoc ictu brevissimae responsionis totum illud genus labat argumenti, quod ex loco moliuntur, et magnis clamoribus intentant. » PETAU, *op. cit.*, III, 11, 4, p. 223.

faite ; Descartes préfère nommer libre la volonté parfaite et non indifférente. Voilà toute la différence qui les sépare ; pour le fond des choses ils sont entièrement d'accord puisqu'ils admettent l'un et l'autre que l'indifférence est une imperfection de la volonté.

Descartes eut donc tout d'abord l'impression que l'opinion de Petau, à laquelle Mesland semblait se rallier, n'était pas très éloignée de la sienne (1).

En même temps d'ailleurs qu'il la tirait de son côté il ne demandait pas mieux que de faire un petit effort de conciliation. Puisque Petau voulait que l'on reconnut une autre sorte d'indifférence que celle qui provient de la faiblesse et de l'ignorance de l'entendement Descartes signalait à Mesland que le texte des *Méditations* ne s'y opposait nullement. Il n'avait pas écrit que l'homme n'est indifférent que là où il manque de connaissances, mais seulement que plus nous manquons de connaissances, plus nous sommes indifférents. Ce dernier point est évident et reconnu par tous, même par Petau. Rien ne s'oppose à ce qu'on l'admette tout en admettant qu'une autre sorte d'indifférence demeure possible, à savoir cette indifférence dont il parle et qui serait naturelle et essentielle à la liberté (2).

Mais en quoi consisterait cette autre espèce d'indifférence ? Elle consisterait, dit-on, dans le pouvoir que possède toujours et dans tous les cas la volonté de suspendre son jugement. J'en tombe d'accord, répond Descartes,

(1) « Pour le libre arbitre, je n'ai point vu ce que le R. P. Petau en a écrit ; mais de la façon que vous expliquez votre opinion sur ce sujet, il ne me semble pas que la mienne en soit fort éloignée. » A Mesland, 2 mai 1644, IV, 115.

(2) « Car, premièrement, je vous supplie de remarquer que je n'ai point dit que l'homme ne fût indifférent que là où il manque de connaissance ; mais bien, qu'il est d'autant plus indifférent qu'il connaît moins de raisons qui le poussent à choisir un parti plutôt que l'autre ; ce qui ne peut, ce me semble, être nié de personne. » *Ibid.*, IV, 115.

mais l'important est de savoir de quelle manière on peut le suspendre. Est-ce pendant qu'on aperçoit clairement la vérité d'une proposition ou l'excellence d'un acte ? En aucune façon. Il est certain que toute grande clarté dans l'entendement est suivie d'une grande inclination dans la volonté, de telle façon que voyant très clairement qu'une chose est bonne, il nous est très difficile et même impossible de retenir le cours de notre désir, c'est-à-dire le consentement de notre volonté. Donc une parfaite clarté dans l'entendement supprime toute indifférence dans la volonté et toute possibilité de suspendre son jugement. Mais notre attention est mobile : nous ne pensons pour ainsi dire pas plus d'un moment à la même chose, et lorsqu'il s'agit des raisons pour lesquelles une chose nous a paru bonne, nous les perdons bientôt de vue, de telle sorte qu'il nous reste seulement le souvenir de l'avoir désirée. Si l'on ajoute à cela que nous pouvons alors nous représenter des raisons contraires qui nous inclinent à la trouver mauvaise, on concevra que nous puissions toujours suspendre notre jugement et même que dans certains cas nous puissions le remplacer par un jugement contraire. Ainsi Descartes concède à Petau le fameux *ut possit dissentire si velit* exigé par les Pères du concile de Trente pour l'intégrité de notre liberté (1). Et il lui concède en

(1) « Et je suis d'accord avec vous, en ce que vous dites qu'on peut suspendre son jugement; mais j'ai tâché d'expliquer le moyen par lequel on le peut suspendre. Car il est, ce me semble, certain que, *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*; en sorte que, voyant très clairement qu'une chose nous est propre, il est très malaisé, et même, comme je crois, impossible, pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir. Mais pour ce que la nature de l'âme est de n'être quasi qu'un moment attentive à une même chose, sitôt que notre attention se détourne des raisons qui nous font connaître que cette chose nous est propre, et que nous retenons seulement en notre mémoire qu'elle nous a paru désirable, nous pouvons représenter à notre esprit quelque autre raison qui nous en

même temps que l'indifférence peut toujours se rencontrer dans le choix de nos jugements et de nos actes, mais il le lui concède au point de vue et au sens qui sont les siens, c'est-à-dire en subordonnant l'indifférence de la volonté à l'incertitude de l'entendement et à son imperfection.

Quoi qu'il en soit, Descartes pense avoir établi la conformité de ses vues et de celles de Petau sur les deux points qui précèdent. Reste le point essentiel : la définition de l'indifférence. Or sur ce dernier point il estime que Petau lui donne cause gagnée. Puisque de l'aveu de Mesland lui-même la liberté ne consiste pas dans l'indifférence entendue au sens cartésien et puisque au contraire on accorde que cette indifférence est dans la liberté une imperfection et un défaut, il reste que la liberté soit le pouvoir réel et positif de se déterminer. Or Descartes l'admet absolument ; il reconnaît expressément que ce pouvoir est dans notre volonté. Donc sur le fond des choses il est d'accord avec Mesland et Petau. Et c'est ici seulement qu'intervient une simple question de nom. La volonté contient une puissance réelle et positive de se déterminer : voilà le fait. Reste à savoir dans quel cas on lui donnera le nom de libre. Est-ce quand elle sera accompagnée de cette indifférence que l'on reconnaît être une imperfection, ou au contraire quand elle n'en sera pas accompagnée ? Dans les deux cas c'est le même pouvoir de se déterminer qui se manifeste ; mais dans le premier il est imparfait, alors que dans le second il est parfait comme on le voit pour les bienheureux dont l'entendement ne contient que de la lumière et dont la volonté est confirmée en grâce. Descartes préfère nommer libre tout ce qui est volontaire, c'est-à-dire même une détermination volontaire qui ne serait nullement indiffé-

fasse douter, et ainsi suspendre notre jugement, et même aussi peut-être en former un contraire. » *Ibid.*, IV, 115-116.

rente (1). Petau et Mesland restreignent le nom de « libre » à la volonté indifférente et refusent la liberté aux bienheureux. Pure question de nom, et Descartes ne désire rien tant, touchant les noms, que de suivre l'usage et l'exemple (2).

Après avoir ainsi tranché la difficulté fondamentale Descartes résout quelques difficultés accessoires élevées par Mesland. On lui avait objecté d'abord que si la liberté consistait, comme l'affirme la quatrième méditation, dans la simple absence de contrainte et non dans une puissance positive de se déterminer, les animaux seraient libres puisqu'ils agissent sans être forcés ni contraints. Descartes concède l'argument tout entier, puisqu'il vient de reconnaître expressément que le pouvoir de se déterminer est essentiel à la liberté. Les animaux n'ayant pas ce pouvoir ne sont pas libres, et l'absence de contrainte est chez eux une pure négation qui ne correspond à aucun pouvoir positif de se déterminer. Ils n'ont pas de volonté qui

(1) Remarquer l'accord parfait qui règne sur ce point entre Descartes et Jansénius, voir p. 362.

(2) « Ainsi, puisque vous ne mettez pas la liberté dans l'indifférence précisément, mais dans une puissance réelle et positive de se déterminer, il n'y a de différence entre nos opinions que pour le nom ; car j'avoue que cette puissance est en la volonté. Mais pour ce que je ne vois point qu'elle soit autre, quand elle est accompagnée de l'indifférence, laquelle vous avouez être une imperfection, que quand elle n'en est point accompagnée, et qu'il n'y a rien dans l'entendement que de la lumière, comme dans celui des bienheureux qui sont confirmés en grâce, je nomme généralement libre tout ce qui est volontaire, et vous voulez restreindre ce nom à la puissance de se déterminer, qui est accompagnée de l'indifférence. Mais je ne désire rien tant, touchant les noms, que de suivre l'usage et l'exemple. » *Ibid.*, IV, 116. On se souvient que pour les Molinistes les bienheureux ne sont pas libres, et il se peut que Mesland ait rappelé à Descartes cette affirmation expressément reprise par Petau : « Amor autem beatorum, cum in summum bonum ac finem ultimum feratur perfecte, et cujus modi in se est cognitum, non ex electione oritur : adeoque nec a libero arbitrio, cujus propria est electio. » *Op. cit.*, III, 12, 22, p. 235.

puisse être contrainte ; l'absence de contrainte n'implique donc nullement qu'ils soient libres (1).

Enfin Mesland avait attiré l'attention de Descartes sur les conséquences théologiques de sa doctrine en lui demandant s'il oserait étendre expressément à l'explication du péché, l'explication de l'erreur qu'il avait donné. Descartes accepte sans hésiter ces conséquences. Si dans la quatrième méditation il n'a pas parlé « de la liberté que nous avons à suivre le bien ou le mal » c'est qu'il a voulu éviter dans la mesure du possible « les controverses de la Théologie (2) », mais ce qu'il a dit du rôle de l'indifférence dans l'erreur peut s'appliquer sans difficulté au rôle de l'indifférence dans le péché. De même en effet que nous errons dans nos jugements lorsque l'obscurité de l'entendement laisse notre volonté indifférente, de même « en tout ce où il y a occasion de pécher, il y a de l'indifférence (3) ». Si donc il est impossible de soutenir que l'indifférence, dans le choix des jugements, est une perfection, il est non moins impossible de soutenir que l'indifférence est une perfection dans le choix des actes ; toujours en un mot l'indifférence de la volonté, soit au regard du vrai, soit au regard du bien, doit être considérée comme le plus bas degré de notre liberté.

Objectera-t-on, comme il semble qu'ait fait Mesland, que l'indifférence entendue au sens de Descartes ne laisse plus aucune place au péché ? Il faudra dire alors que pour qu'un acte soit vraiment mauvais il faut nécessairement que notre entendement nous l'ait représenté comme tel ? Et cependant nous n'accomplissons le mal que lorsque

(1) « Pour les animaux sans raison, il est évident qu'ils ne sont pas libres, à cause qu'ils n'ont pas cette puissance positive de se déterminer ; mais c'est en eux une pure négation de n'être pas forcés ni contraints. » *Ibid.*, IV, 117.

(2) *Ibid.*, p, 117, lig. 6-10.

(3) *Ibid.*, lig. 11.

notre entendement, incapable de discerner avec clarté si un certain acte est bon ou mauvais, laisse notre volonté en état d'indifférence. Si nous voyions en effet, comme on le demande, qu'un certain acte est mauvais et si notre entendement discernait la malice de cet acte avec une parfaite clarté, notre volonté ne pourrait pendant ce temps se résoudre à l'accomplir. De même en effet qu'il nous est impossible de voir le bien sans le désirer, de même il nous est impossible de voir le mal sans le haïr. Mais il se peut que nous n'apercevions le mal que confusément, et nous savons aussi combien est mobile notre attention qui ne peut se fixer longtemps sur le même objet ; elle perdra donc de vue le mal comme elle perdait de vue le bien. A ce moment nous nous souviendrons simplement qu'un certain acte nous a paru mauvais autrefois, mais nous n'apercevrons plus en aucune façon sa malice elle-même ni les raisons qui nous la démontraient avec évidence ; et c'est à ce moment aussi que notre volonté pourra se résoudre à l'accomplir. L'indifférence de la volonté est donc la condition de tout péché, et comme cette indifférence provient de l'ignorance de l'entendement, on dit que tout pécheur est un ignorant (1).

On objectera enfin que si toute indifférence est exclue de nos actions libres il n'y aura pour nous aucun mérite à bien agir. S'il est vrai, dira-t-on, que la véritable liberté ne comporte pas d'indifférence et que l'on fait infailliblement ce que l'on voit clairement qu'il faut faire, quel mérite reste-t-il à accomplir de bonnes actions. Lorsque je

(1) « Et je ne crois point que, pour mal faire, il soit besoin de voir clairement que ce que nous faisons est mauvais ; il suffit de le voir confusément, ou seulement de se souvenir qu'on a jugé autrefois que cela l'était, sans le voir en aucune façon, c'est-à-dire, sans avoir attention aux raisons qui le prouvent ; car si nous le voyons clairement, il nous serait impossible de pécher pendant le temps que nous le verrions en cette sorte ; c'est pourquoi on dit que *omnis peccans est ignorans*. » *Ibid.*, p. 117, lig. 10-21.

vois le bien et par le seul fait que je le vois, je le fais ; je ne puis donc pas ne pas accomplir cette action et par conséquent je ne saurais en être récompensé. Sans doute il faut accorder que lorsque nous voyons très clairement ce qu'il faut faire nous le faisons sans aucune indifférence, et cependant l'objection ne porte pas, puisque Jésus-Christ nous a acquis des mérites infinis par ses actions en cette vie bien que jamais il n'ait ignoré ce qu'il devait faire (1).

Cet argument invoqué par Descartes constitue un appel direct à la théologie thomiste ; c'était en effet l'habitude des théologiens de cette école d'opposer à la liberté d'indifférence la liberté de Jésus-Christ. Si l'indifférence est l'essence même de la liberté, disaient les thomistes, comment expliquer que le Christ ait été libre, lui qui jamais, en raison de sa science divine et de son infaillibilité, ne fut indifférent (2) ?

(1) « Et on ne laisse pas de mériter, bien que, voyant très clairement ce qu'il faut faire, on le fasse infailliblement, et sans aucune indifférence, comme a fait Jésus-Christ en cette vie. » *Ibid.*, p. 117, lig. 21-24.

(2) Descartes s'est peut-être souvenu en cet endroit d'un chapitre du *De libertate* de Gibieuf, le dernier théologien que, sans doute, il ait lu. Cf. I, 33, 1. Gibieuf pose ainsi la question : « Christus est impeccabilis; ergo non potest non observare omnia quae sibi a Patre mandantur : ergo non est liber, nam libertas importat indifferentiam ad agendum vel non agendum. » Et il conclut en refusant de situer la liberté dans l'indifférence, bien mieux et conformément aux principes développés dans tout l'ouvrage, en situant la liberté du Christ dans cette glorieuse impossibilité où il se trouvait de pécher. « Consistit etiam libertas in indifferentia ad multa, sed praecipue in adhaesione ad Deum ; in respectu autem ad multa per adhesionem ad Deum et servato ordine ad illum, ita ut ordo ille sive adhaesio sit quasi forma et spiritus libertatis » ; 8. Cf. également : « Cum dicunt sequi Christum omnia facere et velle necessario, intelligunt necessitatem quae opponatur libertati. Sequi autem ex antecedenti, Christi actiones et voluntates necessario procedere illo genere necessitatis, hoc plane negamus. Immutabiliter procedunt, et eo prorsus modo quo finis ordo et Patris aeterni consilium exigit : at non sine libertate. Necessitas enim quae ex subjectione ad inferiora proficiscitur servilitatem et

Une allusion à cet argument, si convaincant fût-il, ne pouvait cependant dispenser Descartes d'expliquer avec plus de précision en quoi consiste le mérite que nous avons à accomplir infailliblement ce que nous voyons être le bien. Ici encore c'est l'instabilité de l'attention humaine qui lui fournit le principe de son explication. La volonté en effet est déterminée à vouloir le bien pendant qu'elle l'aperçoit, mais elle n'est déterminée à le vouloir que dans le temps où elle l'aperçoit. Or ce temps dépend en une certaine mesure de notre volonté. Nous pouvons, selon que notre effort d'attention est plus ou moins considérable, retenir plus ou moins longtemps présente à l'entendement cette claire vision du bien et de la vérité. Aussi il est bien vrai que nous ne pouvons pas ne pas faire le bien pendant que nous l'apercevons, mais il est également vrai qu'il ne ne dépend que de nous de l'apercevoir ou de ne pas l'apercevoir. Dès lors la raison du mérite de nos actions apparaît avec netteté. Puisque nous pouvons fixer notre attention sur ce que notre entendement nous représente comme bon ou l'en détourner, c'est une action méritoire que de l'y fixer et une mauvaise action que de l'en détourner. Le mérite consiste donc pour nous à considérer le bien avec une attention si soutenue et à en retenir si parfaitement l'idée claire et distincte, que notre volonté soit infailliblement déterminée à l'accomplir (1).

Sur ce point Descartes reste profondément pénétré de la pensée de saint Thomas qu'il se contente d'utiliser et d'adapter à son dessein particulier. C'est qu'en effet Des-

privationem libertatis importat; at non ea quae ex subiectione et adhaesione ad Deum. Quinimo quanto creatura Deo subiectionis est, tanto est liberior » 9. Cf. également : DID. ALVAREZ, *De auxiliis* : « Christus Dominus libere obedivit usque ad mortem, et tamen, supposito praecepto, ejus liberum arbitrium non habebat indifferentiam ad obediendum et non obediendum; alias potuisset peccare : ergo indifferentia ad utrumlibet non est de intrinseca ratione liberi arbitrii. » Lib. 12, Disp. 116 ad Confirm. 3.

(1) A Mesland, 2 mai 1644, IV, p. 117, lig. 24-29.

cartes tient de lui la conception de la volonté qui constitue le fondement de toutes les considérations précédentes. Le pouvoir que possède la volonté d'arracher l'entendement à la considération du bien repose sur ce principe que la volonté ne saurait être contrainte par aucun objet à se déterminer. Ce principe de saint Thomas est expressément reconnu par Descartes (1). En effet il est contradictoire de supposer qu'un acte soit à la fois contraint et volontaire, c'est-à-dire libre. Par contre, il n'est pas contradictoire que la volonté soit libre bien qu'elle soit nécessairement attachée à sa fin suprême qui est la béatitude ; cette nécessité naturelle, bien différente de la nécessité de contrainte, n'est nullement incompatible avec la liberté ; tout au contraire elle en constitue en un certain sens le fondement. La volonté veut donc le souverain bien qui est la béatitude et elle le veut nécessairement. Mais ici encore il faut distinguer entre la détermination de l'acte quant à son espèce, et la détermination de l'acte quant à son accomplissement. La volonté en effet ne peut pas ne pas vouloir le souverain bien si elle pense au souverain bien ; mais il lui reste la ressource de ne pas penser au souverain bien, et pour cela il lui suffit de vouloir ne pas y penser (2). A ce moment même la volonté cessera d'éprouver l'impul-

(1) Cf. SAINT THOMAS : « Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. » *Sum. theol.*, I, 82, 1, ad Resp. Et aussi : « Ergo voluntas non potest cogi ad agendum. » *Ibid.*, 1^a 2^{ae} qu. 6. A. 4. ad Sed contra. Cf. DESCARTES : « Mais la volonté est tellement libre de sa nature qu'elle ne peut jamais être contrainte. » *Passions*, I, 41.

(2) « ... et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quae, secundum Boetium (lib. III, *De consolat.*, prosa 2) est status omnium bonorum congregatione perfectus. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine. » *De malo*, qu. 6, a 1 ad Resp. « ... et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit ejus oppositum; potest tamen non velle actu, quia potest

sion que lui imprimait l'entendement, et pourra, s'il lui plaît, se détourner du souverain bien qu'un instant au moins elle avait clairement aperçu. Descartes, dans sa réponse à Mesland, ne fait pas autre chose qu'appliquer ce que dit saint Thomas du souverain bien à chaque bien particulier. La seule considération personnelle qu'il y ajoute est la remarque d'après laquelle notre mérite consisterait précisément à vouloir maintenir le regard de notre entendement sur le bien de telle façon que nous nous trouvions infailliblement portés à l'accomplir.

Mais en même temps que Descartes fait appel aux plus authentiques principes de saint Thomas il s'écarte manifestement du thomisme et de la position première que sous l'influence de Gibieuf il avait adoptée. Se trouvant contraint de fournir des explications précises sur le problème particulier que lui pose Mesland il avance une solution qui cadre mal avec la doctrine de la Quatrième Méditation. Descartes n'est pas un théologien de profession et il n'a jamais approfondi le problème de la liberté humaine au point de se faire à ce sujet des convictions très nettes, ni surtout de se donner un ensemble de réponses parfaitement cohérent. Il résout les difficultés au moyen de ses souvenirs et seulement à mesure qu'on les lui propose sans jamais aller de lui-même au-devant de celles que sa doctrine pourrait soulever. De là toutes les hésitations dont témoigne sa pensée et les restrictions dont ses affirmations s'accompagnent. De là aussi l'obscurité qui caractérise ses lettres à Mesland sur la nature de la liberté. Ses réponses sont plutôt des moyens de fortune que l'expression réfléchie d'une pensée sûre d'elle-même et maîtresse du problème auquel elle s'applique. C'est ce qui apparaît au point où nous sommes arrivés.

Descartes est questionné par Mesland sur un texte de la *avertere cogitationem beatitudinis, inquantum movet intellectum ad suum actum.* » *Ibid.*, ad 7.

Quatrième Méditation où il a adopté la position thomiste ; il ne peut guère faire autrement que de s'y confirmer car les rétractations éclatantes ne sont pas de son goût. C'est pourquoi nous avons retrouvé dans sa réponse des arguments qui, au point de vue philosophique et même théologique, sont caractéristiques de la doctrine thomiste. C'est dans le sens thomiste qu'il interprète la pensée de Petau ; et c'est au thomisme qu'il emprunte les arguments tirés de la vision béatifique et de la volonté de Jésus-Christ. Mais en cours d'exposition il introduit dans sa réponse des éléments empruntés à saint Thomas qui n'était ni moliniste ni thomiste et il s'aperçoit en même temps de la difficulté qu'il aura à concilier le tout. Si notre volonté ne peut jamais être contrainte et si elle peut toujours se détourner du souverain bien même clairement aperçu que deviennent les prémotions physiques et les prédéterminations thomistes ? Que devient la critique de la liberté d'indifférence ? Il faudra donc concéder aux molinistes qu'en fixant le choix de notre volonté à un seul acte, qu'en la confirmant par la grâce dans une adhésion immuable au souverain bien Dieu lui retirerait en même temps que son indifférence, sa liberté ? Or cela est en contradiction formelle avec le texte de la Quatrième Méditation. Descartes le sait, mais il feint de l'oublier. Au moment même où il fait consister le mérite de l'homme dans le consentement volontaire que nous apportons au souverain bien il ne peut s'empêcher de songer à cette thèse fondamentale du thomisme, que l'œuvre réparatrice de la grâce consiste à empêcher notre volonté de s'en détourner. Et il ne peut pas non plus ne pas se souvenir que lui-même a écrit quelque chose de ce genre, si bien qu'il lui faut imaginer immédiatement un raccord entre ces deux affirmations difficilement compatibles. Descartes se tire d'affaire en sacrifiant la doctrine des *Méditations* dans sa réponse à Mesland comme il la sacrifie dans les *Principes* dont l'impres-

sion s'achève au même moment. « Au reste, je n'ai point écrit que la grâce empêchât entièrement l'indifférence ; mais seulement qu'elle nous fait pencher davantage vers un côté que vers l'autre, et ainsi qu'elle la diminue, bien qu'elle ne diminue pas la liberté ; d'où il suit, ce me semble, que cette liberté ne consiste pas en l'indifférence (1). »

La conciliation est habile, mais Descartes la paie d'une contradiction. Ce qu'il a écrit en effet dans la Quatrième Méditation ce n'est pas seulement que la grâce diminue l'indifférence sans diminuer la liberté, mais qu'en diminuant l'indifférence elle confirme et fortifie la liberté. Et alors qu'il semble admettre ici qu'un minimum d'indifférence doit nous être laissé par la grâce pour que nous demeurions libres, il a écrit dans les *Méditations* : « Je pourrais être entièrement libre sans être aucunement indifférent. » Voici donc Descartes qui au début de sa réponse s'opposait à la doctrine de Petau et s'y trouve maintenant à demi converti. Cette incertitude dans la pensée et cet empressement à entrer dans la voie des accommodements ne feront que s'accroître dans la deuxième réponse qu'il adresse aux objections de Mesland touchant la nature de notre liberté.

Mesland, en effet, n'était pas satisfait des réponses de Descartes qui, visiblement, n'avait pas saisi la pensée du P. Petau (2).

En réduisant à un seul pouvoir de se déterminer la

(1) A Mesland, IV, 117-118.

(2) La réponse de Descartes à l'instance de Mesland est imprimée dans les œuvres complètes sous trois formes différentes : III, 378, III, 703 et IV, 173. Aux remarques dont les éditeurs font précéder cette dernière rédaction, la plus authentique, nous ajouterons les suivantes. Il est extrêmement vraisemblable, comme les éditeurs de Descartes l'indiquent, que cette lettre a été écrite au Père Mesland pour être montrée à un autre, et cet autre était à coup sûr un théologien de profession. C'est pourquoi Descartes use du latin. Nous inclinons à croire que cette lettre était destinée au Père Petau, dont Mesland semble avoir eu à cœur d'accor-

double indifférence proposée par l'auteur du *De libero arbitrio* on se trouvait conduit comme Descartes lui-même au début de sa réponse à ne faire que des concessions purement verbales à la doctrine de Molina. Mesland tenait à ce que Descartes reconnût la réalité des deux indifférences distinctes que Petau considérait comme le remède spécifique à toutes les difficultés élevées par Jansénius. Il semble même que Mesland ait désiré obtenir de Descartes la reconnaissance officielle de cette distinction et une adhésion déclarée à la doctrine de Petau. Une déclaration de ce genre ne pouvait qu'avancer les affaires de Descartes et faciliter la propagation de sa doctrine au sein de la Compagnie, propagation à laquelle Mesland s'employait très activement. Nous inclinons fortement à croire que la deuxième lettre sur la liberté n'est pas autre chose que cette déclaration ; le ton impersonnel et dogmatique que Descartes y adopte, les concessions importantes qu'il y fait à la doctrine de Petau en particulier et au molinisme en général, nous invitent à voir dans ces pages autre chose qu'un simple fragment de correspondance. Nous allons y trouver en effet la confirmation des concessions qu'il a déjà faites et de telles atténuations et explications apportées à la doctrine des *Méditations* qu'elle y devient absolument méconnaissable.

Descartes commence par se déclarer en parfait accord avec la doctrine de Petau (1). Les temps sont bien changés. Nous l'avons vu écrire jadis à Mersenne qu'il était en parfait accord avec Gibieuf sur le problème de la liberté. Lui-même s'est exprimé dans la Quatrième Méditation en termes tels que Mersenne a cru devoir lui signaler la ressemblance de sa doctrine avec celle de Jansénius, et le

der la doctrine avec celle de Descartes. Le R. P. dont il est question au début de la lettre serait donc l'auteur du *De libero arbitrio*.

(1) « Quantum ad arbitrii libertatem, plane assentior iis quae hic a Reverendo Patre scripta sunt. » A Mesland, 9 février 1645, IV, 173.

voilà maintenant converti à la doctrine de Petau que son auteur dirige expressément contre celle de l'*Augustinus*. Le thomisme de Descartes bat en retraite sur toute la ligne ; il concède tout sans s'embarrasser des contradictions et finit par tomber dans la position de Petau qui, voulant concéder à la fois les conclusions du thomisme sur la liberté d'indifférence et celle du molinisme, s'arrête à la solution verbale que nous avons rapportée.

Descartes reconnaît d'abord que par « indifférence » on peut entendre deux choses. En premier lieu on peut entendre l'état dans lequel se trouve la volonté lorsqu'aucune perception du vrai ou du bien ne l'entraîne vers un parti plutôt que vers un autre. C'est en ce sens que Descartes l'a entendue lorsqu'il écrivait que le plus bas degré de notre liberté est celui où nous nous déterminons à ce à quoi nous sommes indifférents. Et voilà pour la première espèce d'indifférence reconnue par Petau (1).

Descartes ne dissimule d'ailleurs pas qu'à son gré c'est là le sens propre du terme indifférence. Mais d'autres entendent peut-être par « indifférence » le pouvoir positif de se déterminer à l'un quelconque de deux contraires, c'est-à-dire de poursuivre ou fuir, d'affirmer ou nier l'un d'entre eux. Ce pouvoir *ad utrumlibet* Descartes ne nie pas qu'il se rencontre dans la volonté. Bien mieux il pense que ce pouvoir s'y rencontre non seulement au regard de ces actes touchant lesquels nulle raison évidente ne nous pousse à choisir un parti plutôt que l'autre, mais encore au regard de tous nos autres actes volontaires. Il n'y a pas un seul acte volontaire dont on ne puisse dire qu'il était en notre pouvoir d'en choisir un autre que celui-là.

(1) « Atque ut meam opinionem planius exponam, in iis notari velim indifferentiam mihi videri proprie significare statum illum in quo est voluntas, cum a nulla veri vel boni perceptione in unam magis quam in aliam partem impellitur; sicque a me sumptam esse, cum scripsi infimum esse gradum libertatis, quo nos ad ea ad quae sumus indifferentes, determinemus. » *Ibid.*, IV, 173.

Même lorsqu'une raison très évidente nous entraîne vers un parti, bien que, moralement parlant nous puissions à peine choisir le parti contraire, cependant absolument parlant nous le pouvons. Il est, en effet, toujours en notre pouvoir de nous arrêter dans la poursuite d'un bien clairement connu ou dans l'affirmation d'une vérité très évidente, pourvu seulement que nous jugions bon de prouver ainsi la liberté de notre volonté. Et voilà pour la seconde indifférence exigée par Petau, indifférence essentielle à la liberté, inamissible et que demandaient les Pères du concile de Trente en réclamant pour la volonté le pouvoir de consentir *ita ut possit dissentire si velit*. Sauf le nom auquel il continue à ne pas tenir pour désigner ce pouvoir positif que nous avons de nous déterminer, Descartes concède aux molinistes le résidu d'indifférence qui, selon eux, est toujours exigible pour l'intégrité de notre liberté.

Mais il ne le concède pas sans quelque scrupule. En le faisant il entre en contradiction ouverte avec sa propre doctrine ou plutôt il épouse la contradiction qui se trouve au cœur de la doctrine de Petau. Cette contradiction pour n'être pas dans les termes mais seulement dans les tendances n'en est pas moins réelle et Descartes l'aperçoit nettement. Les deux conceptions antagonistes de la liberté humaine entre lesquelles la lutte se poursuit pendant toute la controverse *de auxiliis gratiae* se rencontrent ici et se trouvent comme mêlées et confondues.

L'une part de ce principe que la volonté est, par essence, le désir du bien aperçu par l'entendement et puisque volonté et liberté ne font qu'un, dans la mesure où la volonté est elle-même dans cette mesure aussi elle est libre. Plus l'entendement découvre clairement le bien à la volonté, plus le désir qu'éprouve la volonté est intense, et c'est l'intensité de ce mouvement par lequel la volonté se porte vers le bien qui mesure le degré de sa liberté. Dès lors tout ce qui a pour effet d'attacher plus étroitement

notre volonté au bien, que ce soit la grâce ou la lumière naturelle, ne fait qu'accroître et confirmer la liberté, et la parfaite liberté ne peut consister, en fin de compte, que dans un entraînement irrésistible et une adhésion immuable au bien clairement aperçu par l'entendement. Voilà ce qu'il y a de constant sous les formes diverses que peut revêtir la conception thomiste de la liberté. Tout différent est l'esprit qui anime la conception moliniste. Sans doute elle conçoit la volonté comme caractérisée par l'appétit du bien que lui découvre l'entendement, mais elle veut aussi maintenir à tout prix la contingence au sein de la liberté. Pour obtenir ce résultat elle se représente la volonté comme un pouvoir indéterminé dont les démarches sont par essence imprévisibles. Toute cause de détermination qu'on peut lui assigner est aussi une cause d'amoindrissement pour la liberté. Le molinisme affirme donc avec le thomisme que, conformément au principe posé par saint Thomas la volonté ne peut jamais être contrainte, mais s'ils s'accordent sur les termes de ce principe ils diffèrent profondément quant au sens qu'il convient de leur donner. Alors que les thomistes entendent simplement par là que la volonté ne peut pas ne pas être libre, les molinistes entendent qu'elle a toujours le pouvoir d'opter indifféremment entre deux partis. Cette opposition fondamentale explique toutes les oppositions secondaires qui en découlent. Les thomistes, confiants dans ce principe que tout ce qui est volontaire est libre ne craignent pas d'assujettir à la grâce les mouvements de notre volonté. Les molinistes au contraire veulent limiter l'action de la grâce en l'arrêtant au point où elle compromettrait l'indifférence du vouloir.

La divergence des deux points de vue s'exprime de la façon la plus nette à propos de certaines questions si familières aux théologiens de l'époque que selon les réponses qu'ils y apportent on peut les classer immédiatement dans

l'un ou l'autre parti. Les Bienheureux dans le ciel sont-ils libres ? Non, répondent les molinistes. Oui, répondent les thomistes. Le pouvoir de pécher est-il exigible pour l'intégrité de notre liberté ? Les thomistes répondent : non ; et les molinistes : oui. Et dans les deux cas les conclusions sont en conformité d'esprit avec les principes. Or Petau et, à sa suite, Descartes, veulent maintenir à la fois ces deux tendances contradictoires. Ils accordent que la liberté consiste dans le mouvement qui entraîne la volonté vers le bien et l'y attache. Et ils accordent en même temps que la volonté consiste dans le pouvoir de faire le mal, même lorsque la volonté se trouve en présence du souverain bien clairement aperçu. Petau ne voit à cela nulle difficulté. Descartes au contraire voit bien qu'il y en a une et c'est pour la résoudre qu'il écrit la dernière page de sa réponse à Mesland. Afin de pouvoir conserver à la fois ses deux conceptions contradictoires de la liberté, celle qu'il avait autrefois et celle qu'il vient d'adopter, il fera appel à une distinction qui constituait alors l'ultime ressource de bien des théologiens en matière de grâce, et qui sera aussi son dernier mot sur la question.

Descartes annonce la solution qu'il apporte à cette contradiction en proposant d'abord une distinction, celle qu'il convient d'introduire entre la liberté considérée avant le choix de l'acte et la liberté considérée pendant le choix de l'acte. Cette distinction n'était pas nouvelle ; molinistes et thomistes la connaissaient et, chacun à leur façon, l'exploitaient. Occam et certains autres nominalistes soutenaient que la volonté au moment où elle choisit sa volition, n'est pas libre de ne pas la choisir ni de choisir un acte contraire ; elle ne le serait que dans le moment qui précède sa détermination. C'est seulement dans le moment précédent que la volonté pourrait librement décider la détermination indifférente à laquelle elle s'arrêtera dans le moment suivant. Elle est libre au moment présent de

décéder qu'au moment prochain elle voudra ou ne voudra pas tel ou tel objet, mais dans le moment même où elle veut un acte elle n'est pas libre d'en vouloir un autre parce que ce qui se fait, pendant qu'il se fait, ne peut pas ne pas se faire. La volonté serait donc libre avant, mais non pendant sa détermination (1).

Cette doctrine ne satisfait pas Molina qui la juge, non seulement fautive, mais encore périlleuse et téméraire. Pour éviter les innombrables difficultés qu'elle soulève, il fait appel à une application particulière du *sensus compositus et divisus* et substitue à la priorité de temps que la conception précédente suppose une priorité de nature. Empruntant à Scot une subtile distinction il admet que la volonté, quel que soit le point du temps auquel on la considère, est antérieure à son acte par une priorité de nature comme n'importe quelle autre cause est naturellement antérieure à son effet. En effet, par nature, la volonté se trouve exister dans un certain moment du temps avant qu'un acte émane d'elle dans ce même moment. La volonté qui est une cause libre, c'est-à-dire qui peut indifféremment vouloir ou ne pas vouloir tel ou tel objet peut donc se décider librement au commencement de ce moment où nous la supposons placée. En tant que par nature elle est antérieure à son acte il est en son pouvoir de choisir tel

(1) « Guillelmus Ochamus in primo d. XXXVIII qu. 1 quem sequuntur Gabriel ibidem, et quidam alii ex doctoribus nominalibus, asseverat voluntatem, in quo instanti elicit volitionem, non esse liberam ad eam non eliciendam, aut ad eliciendum contrarium actum, et e converso, in quo instanti non vult, aut nolitionem elicit, liberam non esse ad volendum idem objectum : sed solum ante illud instans fuisse in ea libertatem, ut cum ad illud idem instans perveniret, indifferenter vellet, aut non vellet, nolletve objectum... non vero esse liberam ut in illo eodem instanti indifferenter unam et eandem rem vellet aut nollet.

Probat hanc sententiam, quoniam nulla potentia fieri potest ut voluntas, in quo instanti vult non velit... Confirmatur rursus, quoniam id, quod est, quando est, non potest non esse. » MOLINA, *Concordia*, quæst. 14, art. 13, disp. 24.

ou tel acte ou de s'en abstenir et cela dans le même moment du temps. Par là se trouvent résolues toutes les difficultés ; d'abord on n'est pas obligé de dire que la volonté était libre à l'instant précédent mais non à l'instant où elle se détermine ; elle est libre dans ce même instant puisque par nature elle y est antérieure à son acte. D'autre part on n'est pas obligé d'affirmer que ce qui se fait peut ne pas se faire pendant qu'il se fait, car l'argument d'Occam doit être admis ou rejeté selon qu'on le considère au sens composé ou au sens divisé. Si nous le considérons au sens divisé, c'est-à-dire en considérant divisément la volonté et l'acte qui en émane dans un même moment, nous rejeterons cette affirmation que la volonté lorsqu'elle veut quelque chose en un certain point du temps ne peut pas ne pas le vouloir ou vouloir autre chose au même moment. Si nous la considérons au sens composé, c'est-à-dire en considérant dans le même instant à la fois la volonté et l'acte qui en émane, alors nous céderons qu'il est contradictoire de dire que la volonté veut quelque chose et qu'en même temps elle ne le veut pas (1). En substituant par cet artifice dialectique une antériorité de nature à une antériorité de temps Molina pense éviter toutes les difficultés.

(1) « Ad argumentum ergo Ochami, si antecedens sumatur in sensu composito, ita ut sit sensus, nulla potentia fieri posse, ut, si jam voluntas in instanti aliquo temporis elicuerit volitionem, non possit non velle idem objectum, concedendum est. Nec pugnat nobiscum, qui non in eo sensu dicimus voluntatem, in quo instanti aliquid vult, liberam esse ad illud non volendum, aut nolendum in eodem instanti. Si vero sumatur in sensu diviso, ita ut sit sensus nulla potentia fieri posse ut voluntas quae in aliquo puncto temporis aliquid vult, non possit tunc non velle illud, vel vacando ab omni suo actu, vel per contrarium actum illud rejiciendo, si modo spectetur ut existit in eodem temporis puncto prior naturae ordine quam illud idem velit, negandum erit antecedens. Ad probationem vero dicendum est, implicare quidem contradictionem, voluntatem in sensu composito, in quo instanti aliquid vult, illud idem non velle : non vero in sensu diviso. » MOLINA, *Ibid.*

Il est à peine besoin de dire que les thomistes ne se satisfont pas de si peu. Pour eux, en dépit de toutes les distinctions qu'il peut imaginer, la thèse de Molina ne se distingue pas de celle d'Occam. Le molinisme ne saurait éviter, de quelque façon qu'il s'y prenne, de placer la liberté avant le choix même de l'acte puisque la liberté consiste pour lui dans le pouvoir qu'aurait la volonté de choisir un acte différent. Il est bien évident qu'une fois l'acte choisi toute possibilité d'un choix contraire au même moment se trouve supprimée, et bon gré mal gré l'affirmation d'une antériorité quelconque de la volonté par rapport à son acte s'impose au partisan de cette doctrine. Tout autre est l'usage que les thomistes faisaient de cette distinction. Puisque dans le temps même où la volonté choisit son acte, disaient-ils, elle ne saurait ne pas le choisir, c'est donc que l'indifférence au choix de l'acte ne constitue pas la liberté. N'est-il pas ridicule, en effet, de soutenir que l'acte libre par excellence, le choix, se trouve, au moment où il s'exerce, dépourvu de toute liberté? Et n'est-il pas également absurde d'admettre que la volonté agit nécessairement quand elle agit et qu'elle ne serait libre que par rapport à nos actes futurs considérés en tant que tels? L'artifice du sens composé et du sens divisé n'a donc aucune valeur. Il faut que l'on puisse dire dans les deux sens que la volonté est libre et que celui qui agit, dans le temps même qu'il agit, agit librement *in sensu composito*, ce qui concorde parfaitement avec cette thèse que l'indifférence au choix de l'acte ne constitue pas notre liberté (1).

(1) « Secundum corollarium est de sensu composito et diviso. Vulgaris est doctrina eum qui agit quando agit (nimirum in sensu composito) necessario agere, istam tamen necessitatem non ideo obesse libertati, quia cum agens fuit in procinctu ad agendum, potuit non agere : quod est dicere libertatem nostram esse ad actus futuros, qua futuri sint. Quod revera dicere coguntur, quicumque ponunt libertatem in indifferentia absoluta ad actus : illa enim nulla est in eo qui actu agit, sed in eo tantum qui acturus est

Ainsi la nature même des doctrines en présence les conduit à prendre des positions contradictoires sur cette question : la volonté est-elle libre avant ou pendant le choix de l'acte ? Les molinistes qui situent la liberté dans l'indifférence doivent aussi la placer avant le choix de l'acte. Les thomistes qui situent la liberté dans le mouvement par lequel la volonté adhère au bien doivent aussi la placer pendant le choix de l'acte. Cette opposition de points de vue suggère à Descartes la solution de la contradiction où il se trouve engagé. Pour concilier le thomisme et le molinisme qu'il a successivement approuvés il déclare que l'un est vrai pendant le choix de l'acte et l'autre avant le choix de l'acte, ou plutôt, car il maintiendra toujours une légère préférence en faveur du thomisme que thomisme et molinisme sont également vrais avant le choix de l'acte et que pendant le choix de l'acte le thomisme seul demeure vrai.

Considérons la liberté avant le choix de l'acte et souvenons-nous des deux indifférences que Petau a distinguées. La première espèce d'indifférence, celle qui consiste dans l'ignorance de l'entendement, ne saurait y trouver place. De l'aveu même de Petau et de Mesland cette indifférence constitue un défaut et une infirmité de notre liberté ; nous ne saurions donc la considérer comme faisant partie de cette même liberté ni pendant ni avant le choix de l'acte. Reste la seconde espèce d'indifférence, celle qui consiste dans le pouvoir positif que nous avons de nous déterminer ; et celle-là fait vraiment partie de notre liberté considérée avant le choix de l'acte. A ce moment on peut donc rencontrer deux espèces différentes de liberté : celle de Gibieuf et celle de Molina, et aucune ne comporte

cum potestate non agendi. Nos autem, longe pro veritate et libertate fortiores, tuemur ex praeiactis fundamentis, ideo necessitatem sensus compositi cum libertate optime cohaerere, quia qui agit, etiam cum agit, libere agit.» GIBIEUF, *De libertate*, I, 24, 3.

la première indifférence condamnée par Descartes et par Petau. Considérons, en effet, la liberté telle que la comprennent les thomistes : elle consiste essentiellement dans l'aisance du mouvement par lequel la volonté se détermine. Or cette aisance croît en raison de l'évidence avec laquelle notre entendement découvre le bien. Plus nous voyons clairement ce qu'il est bon de faire plus aussi notre volonté s'y résoud facilement, et l'on ne saurait comparer ici les ordres donnés par notre entendement à notre volonté aux ordres qui nous seraient imposés par une personne étrangère. Il est bien certain que nous sommes plus libres dans nos actions lorsque nous suivons notre jugement propre que lorsque nous sommes contraints de conformer nos actes aux prescriptions que d'autres peuvent nous imposer. Mais on ne peut pas dire que lorsque un acte nous apparaît comme n'étant ni bon ni mauvais ou comme contenant autant de mal que de bien, nous soyions plus libres de le faire que lorsqu'il nous apparaît comme contenant beaucoup plus de bien que de mal, puisque la liberté consiste alors précisément dans le mouvement par lequel notre volonté se porte à embrasser le bien que l'entendement lui découvre.

Considérons d'autre part la volonté telle que la comprennent les molinistes, c'est-à-dire comme un pouvoir positif de choisir entre deux termes contraires. Là encore nous voyons que notre liberté croît à mesure que l'ignorance de notre entendement diminue. Si notre liberté consiste alors dans le pouvoir de faire le mal même lorsque nous connaissons le bien et de renverser par un effort violent le sens du courant naturel de notre volonté, plus cet effort sera intense, plus aussi sera grande notre liberté. Or à l'égard des objets indifférents, c'est-à-dire qui nous apparaissent comme n'étant ni bons ni mauvais, nous n'avons aucun effort de ce genre à accomplir. Au contraire lorsque notre volonté se trouve en face du bien

clairement aperçu il lui faut un effort énorme pour s'en détourner et choisir le mal. Donc la liberté considérée comme pouvoir *ad utrumlibet* ne consiste pas dans la simple ignorance du mal mais dans le pouvoir de choisir le mal contrairement à la claire connaissance du bien que peut avoir notre entendement. Et même lorsqu'on entend la liberté en ce sens, il reste vrai de dire avec Mesland que nous faisons beaucoup moins librement les choses qui nous sont commandées que celles qui ne nous sont point commandées. En effet, le jugement par lequel nous croyons que ces choses sont difficiles à faire s'oppose à celui par lequel nous croyons qu'il est bon de faire ce qui nous est commandé ; notre volonté prise entre ces deux jugements ne sait à quoi se résoudre et n'a par conséquent aucun effort vraiment considérable à faire pour lutter contre l'entraînement qui l'inclinerait à l'un de ces partis. Donc, même en ce cas, l'ignorance de l'entendement ne fait pas partie de notre véritable liberté, mais elle comporte le pouvoir *ad utrumlibet* qui lui permet toujours de se diriger vers l'un quelconque de deux actes opposés.

Reste à déterminer ce qu'est la liberté de la volonté au moment même où elle choisit son acte. A ce moment elle ne comporte plus aucune espèce d'indifférence en quelque sens qu'on veuille l'entendre ; le molinisme devient faux et le thomisme seul demeure vrai. La raison en est simple et c'est celle-là même qu'invoquaient les thomistes pour condamner la doctrine de Molina : ce qui se fait ne peut pas ne pas se faire dans le temps même qu'il se fait ; donc au moment même où la volonté choisit un acte elle ne peut pas en choisir un autre et sa liberté ne saurait consister dans le pouvoir de s'en détourner. En quoi la liberté peut-elle consister à ce moment ? Dans la seule aisance avec laquelle la volonté se détermine. Pendant le choix de l'acte, libre, spontané et volontaire ne font qu'un, et plus nous nous portons volontiers vers l'un de deux termes,

plus aussi nous le choisissons librement ; donc ni l'incertitude de notre volonté, ni la violence de son effort ne pourraient à ce moment constituer notre liberté. Le spontané ou volontaire, c'est-à-dire le mouvement propre par lequel la volonté s'incline d'elle-même vers ce qu'elle désire, et par lequel elle l'aime et l'embrasse, se confond avec le libre, c'est-à-dire avec le pouvoir que conserve la volonté de se détourner, si elle le voulait, de l'acte auquel elle donne son consentement (1).

C'est donc en ce sens, c'est-à-dire au sens thomiste, que Descartes écrivait dans la Quatrième méditation que plus nombreuses sont les raisons qui nous poussent vers un certain parti plus aussi nous l'embrassons librement, puisque notre volonté se meut alors avec plus d'aisance et d'impétuosité (2).

(1) Pour le sens de ces termes chez Petau : « Duo sunt, ut antea saepe dixi, in voluntate libera considerata, alterum, τὸ ἐκούσιον, id est, *spontaneum*; alterum, τὸ αὐτεξούσιον, quod est *liberum*, ac *sui juris*, et *potestatis*. Prius hoc confert, ut voluntas ex se et proprio nutu inclinet in id quod appetit, et hoc amet amplectaturque. Posterius vero, ut *ita consentiat* rei alicui, ut *si vellet, dissentire posset*; ut habet Tridentina formula. Multum autem inter se ambo ista discrepant. Etenim nonnulla faciunt homines ingrati et inviti, hoc est ἀκούσιως, quae tamen libere et cum potestate alterius faciunt. Veluti cum metu impendentis mali, vel praesentis dolore coguntur id eligere, quod alioqui detestantur. Ita fit ut libertati, quā *spontaneae* agendi principium est, contraria sit necessitas cogens, sive violentia; eidem vero, qua est αὐτεξούσιον, et utrumque habens in potestate, opposita sit necessitas simplex. » PETAU, *De lib. arb.*, III, 2, 5. « Qui bene voluntatem opponit necessitati, hoc est τὸ ἐκούσιον, *spontaneum*, invito, et vi necessitatis expresso. Itaque necessitas huiusmodi libertatem non perimit, sive προαίρεσιν, electionemque liberam : sed *spontaneo* duntaxat repugnat, quod et *voluntarium* nonnunquam dicitur : Graece autem ἐκούσιον. » *Ibid.*, III, 2. 9. Remarquons enfin que Petau mélange constamment le latin et le grec. C'est chez lui un procédé qui a laissé sa trace dans le texte de Descartes où nous rencontrons le mot grec « ἀδιδόξα » très fréquemment employé par Petau lui-même et notamment, III, 11, 2.

(2) « Notandum etiam libertatem considerari posse in actionibus voluntatis, vel antequam eliciantur, vel dum eliciuntur. Et quidem

Par cette distinction toute scolastique Descartes pense concilier la conception du libre arbitre que lui a suggérée la lecture de Gibieuf avec celle où l'ont conduit les circonstances extérieures et la connaissance qu'il a prise de la doctrine du *De libero arbitrio*. Il en vient donc finalement à une sorte d'éclectisme théologique où les deux doctrines antagonistes qui se combattent depuis longtemps dans la controverse *de auxilium gratiae* se trouvent acceptées et légitimées avec, peut-être, une légère préférence de cœur en faveur du thomisme et une irréductible persévérance dans cette affirmation que l'ignorance de l'entendement ne saurait être une partie intégrante de notre véritable liberté. Hors ce point fondamental que d'ailleurs Petau lui-même concède, Descartes ne s'obstine dans aucune conception du libre arbitre. Il ne conduit plus loin l'analyse que pour prouver qu'en fin de compte sa philosophie est acceptable pour tous les partis et ne repose sur aucun fondement métaphysique qui puisse la faire rejeter par l'un d'entre eux. Cette conciliation tardive qui ressemble fort à un expédient pour mettre fin à une controverse importune est aussi le dernier mot de Descartes concernant le problème de la liberté.

spectata in iis, antequam eliciantur, involvit indifferentiam secundo modo sumptam, non autem primo modo... Major enim libertas consistit vel in majori facilitate se determinandi, vel in majori usu positivae illius potestatis quam habemus, sequendi deteriora, quamvis meliora videamus... Libertas autem spectata in actionibus voluntatis, eo ipso tempore quo eliciuntur, nullam indifferentiam, nec primo nec secundo modo sumptam, involvit; quia quod fit, non potest manere infectum, quandoquidem fit. Sed consistit in solâ operandi facilitate; atque tunc liberum, et spontaneum, et voluntarium plane idem sunt. Quo sensu scripsi me eo liberius ad aliquid ferri quo a pluribus rationibus impellor; quia certum est voluntatem nostram majori tunc cum facilitate atque impetu se movere. » DESCARTES, *loc. cit.*, IV, 173-175.

CONCLUSION

Ainsi la doctrine cartésienne de la liberté nous apparaît étroitement solidaire, dans sa structure et dans son développement, des controverses théologiques qui se poursuivirent pendant toute la première moitié du dix-septième siècle sur le problème de la grâce. D'autre part nous savons que la pensée de Descartes en ce qui concerne l'erreur, le jugement et les rapports qui unissent l'entendement à la volonté, est fortement influencée par l'enseignement qu'il reçut à la Flèche et la philosophie de saint Thomas. Le problème se pose donc de savoir si la philosophie cartésienne est d'inspiration essentiellement théologique, ou si les éléments théologiques qu'elle contient sont un apport accidentel et extérieur, sans lien véritable avec le sens profond du système. D'un mot, après avoir découvert tant de théologie dans la pensée de Descartes il reste à déterminer quelle place exacte la théologie y occupe, et si le rôle qu'elle y joue est le rôle principal ou simplement un rôle subordonné.

On peut être tenté de croire que la pensée cartésienne est d'essence théologique lorsque l'on considère l'appareil singulier sous lequel elle se présente. A voir Descartes

reprendre les enseignements de saint Thomas sur l'élection, se ranger dans le camp du thomisme contre le molinisme, puis essayer d'accorder sa pensée avec celle du P. Petau, à lire simplement le sous-titre des *Méditations de Dei existentia et animae immortalitate* n'éprouve-t-on pas l'impression de se trouver en face d'un défenseur de la foi chrétienne qui, par une méthode nouvelle, se propose surtout de justifier en le renouvelant l'enseignement traditionnel de l'Église ? Le centre de la pensée cartésienne ne serait alors ni la métaphysique ni la physique ; ce serait la religion.

Telle est en effet la thèse que M. Espinas s'est efforcé d'établir dans les articles si remarquables et d'une analyse si pénétrante qu'il a consacrés à Descartes (1). Les théories de Descartes qui, comme toutes les théories morales et politiques sont l'expression plus ou moins fidèle des volontés collectives se rattacherait à un mouvement national qui, en 1614, portait la France « vers le règne de l'ordre et l'établissement d'une autorité qui discipline les pensées et rallie les cœurs (2) ». La société française qui, dans la première moitié du dix-septième siècle, se donna comme tâche essentielle l'achèvement de la guerre contre les protestants et le triomphe de la royauté sur les pouvoirs qui la limitaient avait avant tout « la volonté de rester catholique orthodoxe et de garder la monarchie absolue ». En 1627, à la suite de la prise de la Rochelle l'hérésie protestante est bien près d'être vaincue ; mais au schisme protestant succède la négation radicale des libertins et « contre les premières menaces de ce péril nouveau, la pensée laïque vient au secours de la théologie et entre en lutte avec de nouvelles armes ». Descartes fut le plus illustre des penseurs laïques qui voulurent prêter à la religion chrétienne leur appui. Comment l'éducation du collège de la Flèche l'avait préparé à jouer ce rôle de gen-

(1) Cf. Bibliographie.

(2) *Revue Bleue*, 1^{er} semestre 1906, p. 257.

le gentilhomme défenseur des droits de Dieu, c'est ce que M. Espinas s'attache à nous expliquer. Par l'enseignement qu'il reçut des Jésuites Descartes se trouva marqué d'une empreinte indélébile. D'abord il sortit du collège avec un goût très vif pour la méthode, goût que le collège de la Flèche, par son esprit pratique, réfléchi, inspirait à ses élèves. Sa volonté était dressée par la formation pédagogique où excellait la Compagnie, il emportait un « fond de piété d'une solidité à toute épreuve », la terreur de l'infidélité au dogme « non pour les risques sociaux qui en étaient en ce temps-là la conséquence mais en elle-même et comme péché », la croyance arrêtée enfin « que la philosophie ne mérite d'estime qu'en tant qu'elle s'accommode avec le dogme et que son rôle normal est de soutenir la religion (1) ». Si l'on ajoute à cela que l'esprit de Descartes pour qui le gentilhomme était essentiellement un homme d'action se trouva encouragé dans cette tendance naturelle par l'éducation des Jésuites, société « principalement instituée, disait leur bulle d'institution, pour travailler à l'avancement des âmes dans la vie et la doctrine chrétienne » et aux yeux de qui l'action primait la science on comprendra qu'au sortir de la Flèche Descartes était tout prêt pour entrer en lice contre les libertins. Il ne fallait qu'une occasion pour l'y déterminer; son séjour à Paris et ses relations avec le cardinal de Bérulle qu'il choisit comme directeur de conscience la lui offrirent. On lui représenta qu'il était de son devoir de mettre ses idées philosophiques au service de la religion : Descartes n'hésita pas, il avait été formé à cette tâche et c'est ainsi qu'il devint contre les libertins le défenseur de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Tel serait le point de vue central d'où se découvrirait à nous le sens vrai de la métaphysique cartésienne.

(1) *Revue Bleue*, 1^{er} semestre 1906, p. 295.

Il serait ici hors de propos d'établir sur ce point une discussion globale qui ne saurait trouver place que dans une étude d'ensemble sur Descartes, mais il ne nous est pas interdit de nous demander si dans les limites de nos recherches cette interprétation s'est vérifiée. Il importe de savoir si l'appareil scolastique et théologique dont s'accommode la pensée cartésienne est un revêtement accidentel et extérieur qui ne préjuge en rien du sens profond de l'œuvre, ou s'il constitue vraiment la matière et la substance même de cette philosophie. Descartes est-il un physicien qui édifie sa science sur les matériaux fournis par la philosophie et la théologie de son temps ; est-il au contraire un champion laïque de la religion chrétienne qui reconstruirait par la méthode mathématique l'édifice branlant de la scolastique ? Voilà ce qu'il faut déterminer si l'on veut donner sa valeur exacte et son sens propre à ce que la métaphysique cartésienne recèle de scolastique et de théologie.

Remarquons d'abord qu'il ne peut être question de nier ici la réalité et la sincérité des convictions religieuses de Descartes. Tout ce que M. Espinas a démontré de l'action profonde exercée sur le philosophe par ses maîtres de la Flèche, du respect et de la sorte de culte qu'il voua toute sa vie au clergé, de l'inébranlable confiance qu'il garda dans la vérité de la foi catholique, tout cela demeure hors de doute et définitivement acquis. Peut-on dire cependant que Descartes se considéra lui-même et fut réellement le défenseur laïque de l'Église contre les libertins ; peut-on admettre que cette préoccupation soit le centre de son œuvre et la clef qui puisse nous en ouvrir le sens ? Il nous suffira pour répondre à cette question de réunir les résultats épars que nous avons recueillis au cours de cette étude.

Si la grande préoccupation de Descartes, si la mission dont il s'était cru investi avait été la défense de la religion il serait bien extraordinaire que nous n'en trouvions nulle trace dans ses œuvres ou dans sa correspondance. Non

seulement en effet le philosophe n'avait pas à le dissimuler mais il ne pouvait mieux faire pour son succès et sa sécurité personnelle que de le répandre et de s'en vanter. Or on peut dire qu'il ne subsiste aucune marque irrécusable de cette préoccupation, aucun texte qui en prouve irréfutablement l'existence et qui nous permette de la considérer comme exprimant le fond même de la pensée de Descartes. Sans doute dans la dédicace des *Méditations* les préoccupations théologiques sont au premier plan, ou plus exactement, on n'aperçoit qu'elles. Descartes veut prouver l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ; ces deux vérités sont les principales de celles que la philosophie doit s'attacher à démontrer. Ne croirions-nous pas entendre un scolastique ? Voici des citations de la *Sagesse* et de saint Paul ; l'autorité du concile de Latran est invoqué ; enfin Descartes en terminant ne craint pas de recommander aux docteurs de la Sorbonne, en leur recommandant ses *Méditations*, « la cause de Dieu et de la Religion ». Un tel langage au début d'une telle œuvre serait un témoignage décisif s'il n'était aussi évidemment intéressé. Nous savons dans quelle circonstance et pour quelle fin Descartes s'était efforcé d'obtenir l'approbation de la Sorbonne ; c'était une solide position qu'il lui fallait prendre dans sa guerre contre les Jésuites, et, dans ces conditions, rien d'étonnant à ce qu'il se présentât à ses juges comme le défenseur de la cause de Dieu et de la religion. Mais en même temps qu'il exécutait cette utile parade Descartes dévoilait confidentiellement à Mersenne le véritable but qu'il poursuivait : faire recevoir la métaphysique, c'était faire recevoir sa physique. L'une acceptée et officiellement approuvée il estimait qu'on devait accepter et approuver l'autre qui s'y trouvait implicitement fondée (1). L'aveu qu'il en fait à son plus intime confident n'est-il pas

(1) A. Mersenne, 28 janvier 1641, III, 297-298.

plus significatif qu'une attitude publique qu'adoptaient à la même époque les pires ennemis de la religion ?

Rarement, au reste, Descartes dont le caractère est d'ailleurs si complexe apparaît comme poursuivant un but qui ne soit pas intéressé. Une seule fois, dans un élan qui ne se renouvellera plus, il se propose de réduire au silence ces insensés qu'il est en colère de voir s'attaquer à Dieu. Mais pour ce seul élan chevaleresque combien de préoccupations personnelles, combien de précautions, de ruses, de plans de campagne pour assurer le succès rapide et la prompt diffusion de sa philosophie ? Nous avons vu à l'œuvre cet orgueil profond et cette ambition qui jamais ne se reposa jusqu'à l'insuccès final des *Principes de Philosophie*. Si l'éducation de la Flèche eut sur l'esprit de Descartes une influence, n'est-ce pas surtout en ce qu'il rêva toute sa vie de rentrer en maître dans ces classes de philosophie dont il était sorti écolier, secrètement envieux sans doute de cet Aristote qui régénait de si haut les esprits en Logique, en Physique, en Métaphysique, en Morale et jusque dans les classes de Médecine ? Là est la véritable préoccupation de cet exilé volontaire et de ce solitaire inquiet. Pour l'emporter sur Aristote il ne dispose que d'une seule arme : la force, l'évidence irrésistible de la vérité. Et c'est parce qu'il a mis dans l'évidence de sa philosophie tout son espoir que nous le voyons si extraordinairement irritable et susceptible chaque fois qu'elle se trouve méconnue ou qu'il la juge attaquée. Toute critique lui cause un préjudice personnel, tout adversaire nouveau recule dans le lointain le succès auquel sa philosophie a des droits immédiats. C'est pourquoi Descartes fait face de tous côtés ; il veut connaître tous ses adversaires, il veut être au courant de toutes les attaques pour leur répondre comme elles le méritent ; c'est pourquoi encore il craint par-dessus tout l'ennemi inconnu et qui se cache, car contre celui-là l'invincible méthode demeure

impuissante. Enfin, que le succès de sa philosophie ait été son plus profond et plus continuel souci la reconstitution des relations qu'il entretenait avec les Jésuites en est le plus sûr garant. Descartes a toujours espéré sur ce point un coup de théâtre ; toujours nous l'avons vu surveiller les classes de Philosophie et particulièrement les cours de Physique pour y suivre les progrès ou les échecs de ses idées ; toujours nous l'avons vu s'efforçant de gagner et de se conserver dans l'Ordre le plus d'amis qu'il lui fut possible. Le succès de la vraie Philosophie était à ce prix, et la correspondance prouve qu'il fut continuellement hanté du souci de l'assurer. Quant à l'Église Descartes la respecta et surtout la craignit profondément ; beaucoup moins soucieux de la défendre que préoccupé de se défendre contre elle, il chercha par-dessus tout à se la concilier.

Tel nous semble avoir été le véritable Descartes ; moins chevaleresque et sans doute aussi moins sympathique que le précédent, il nous touche cependant par la sincérité de ses constantes inquiétudes et par les souffrances profondes de son âme que tout blessait au vif et que travaillait sans cesse un ardent, un insatiable désir de paix. Mais il ne se dévoua jamais qu'à sa propre cause. Il est vrai qu'il la confondit toujours avec celle de la Philosophie et c'est cela même qui rend à cette attitude quelque grandeur : la certitude totale, constante et définitive qu'il eut d'être, sans restriction aucune, en possession de la vérité.

Ainsi du point de vue où nous sommes placés les préoccupations d'apologétique religieuse nous apparaissent comme n'ayant joué dans la pensée cartésienne qu'un rôle secondaire et effacé. Sans doute Descartes fut toujours convaincu, puisque la vérité est une, que la vraie philosophie établirait définitivement la certitude de la vraie religion ; mais on ne peut pas dire que la pensée profonde de sa métaphysique ait été d'instaurer cette défense de la bonne cause contre les attaques des libertins.

La fin que Descartes se propose n'est donc pas d'essence théologique; il n'en a pas moins puisé dans la théologie de son temps une quantité considérable de matériaux. On peut aller plus loin et dire que, d'une façon générale, l'élaboration à laquelle il les a soumis ne s'est pas exercée en profondeur. Elle porta moins sur le contenu même des éléments théologiques utilisés que sur leur ordre et la disposition qu'il convenait de leur donner. Cela est sensible pour les preuves de l'existence de Dieu et la doctrine des idées innées; ce l'est encore bien davantage pour la doctrine de la liberté. Mais on ne saurait déterminer par une formule globale la place qu'occupa la théologie dans le système cartésien. En ce qui concerne le seul problème de la liberté la réponse à fournir n'est pas simple, et varie selon que l'on considère la doctrine de la liberté divine ou celle de la liberté humaine. Sa conception de la liberté divine est vraisemblablement l'une des premières qu'il ait élaborées et nous avons tout lieu de croire qu'avec la distinction radicale de l'âme et du corps elle est ce que la réflexion métaphysique de Descartes a produit de plus personnel et de plus neuf. Ce n'est pas qu'elle ne doive rien à son milieu. Pour originale qu'elle soit elle n'en plonge pas moins par de multiples racines dans la théologie du temps. Mais il demeure incontestable que Descartes n'était pas trompé par l'impression qu'il eut d'être en cette matière, un novateur. Nous avons essayé de marquer en son lieu ce qu'il ajouta à la doctrine de ses prédécesseurs et de montrer quelle élaboration il fit subir à la conception néo-platonicienne de l'Un pour en tirer la négation des causes finales et la création des vérités éternelles.

On n'en saurait dire autant en ce qui concerne la liberté humaine. Les matériaux qu'utilise Descartes sont peu ou pas élaborés, et cette doctrine constitue dans son ensemble une sorte d'excroissance sans lien profond avec

le reste du système. La Quatrième Méditation tout entière est un tissu d'emprunts faits à la théologie de saint Thomas et à celle de l'Oratoire. Il n'est pas exagéré de dire qu'elle ne contient rien d'original, si ce n'est l'ordre selon lequel ces matériaux sont disposés. Sur ce point la pensée de Descartes vit de lectures et de souvenirs. Sa conception du mal lui vient par Gibieuf et de Bérulle, de saint Augustin ; à saint Thomas il emprunte les arguments qui justifient son optimisme cosmologique, la conception des rapports de l'entendement et de la volonté, la doctrine du jugement, à Gibieuf enfin il emprunte sa conception de la liberté. Mais tout cela est si mal intégré au reste du système qu'il abandonnera selon les circonstances certaines de ses premières positions ou soulèvera plus d'un problème qu'il laissera irrésolu. Parfois c'est dans la philosophie de saint Thomas que se résolvent les apparentes contradictions de Descartes, et il lui arrive de conserver les thèses antithétiques que l'École opposait en supprimant sans la remplacer la solution qui les conciliait. Tel est le cas des rapports de l'entendement et de la volonté. D'autres fois il insère tout d'une pièce une doctrine théologique quitte à se tirer d'affaire comme il le pourra si elle lui suscite des difficultés. Ce que l'on pourrait prendre alors pour un approfondissement de sa pensée n'exprime en réalité que l'embarras où il se trouve pour sortir d'un mauvais pas. Tel est le cas de sa critique de l'indifférence et de sa conception de la liberté humaine. Sur tous ces points la pensée cartésienne marque, par rapport aux sources dont elle dérive, beaucoup moins un progrès qu'un appauvrissement.

C'est qu'en réalité le véritable but que poursuit Descartes est extérieur à la métaphysique. Il ne transforme les conceptions traditionnelles que lorsqu'il s'y trouve contraint, c'est-à-dire lorsque les exigences de sa physique sont incompatibles avec la théologie communément ensei-

gnée. Alors Descartes nous apparaît comme un métaphysicien original capable non seulement de disposer des matériaux anciens selon les règles d'une méthode nouvelle mais encore de renouveler le fonds sur lequel vivait la pensée métaphysique et d'en apporter de nouveaux. Cependant toutes les fois que cela lui a été possible, il s'est dispensé de cet effort et il l'a toujours réduit à son minimum. Tout se passe en général comme s'il s'était proposé bien plutôt d'adapter aux exigences de la physique nouvelle les thèses de la théologie traditionnelle en leur faisant subir le minimum de déformation. Et c'est cela même qui nous semble justifier en fin de compte ce que nous avançons au début de ce travail : la nécessité qui s'impose à l'historien de replacer Descartes dans le milieu théologique où sa pensée s'est constituée. Seule la comparaison des textes permet de déterminer pour chacune de ses doctrines ce qu'elle apportait de nouveau et dans quelle mesure elle n'était qu'un reflet du passé.

BIBLIOGRAPHIE

1° SUR LA DOCTRINE CARTÉSIENNE DE LA LIBERTÉ.

- DESCARTES, *Œuvres*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 12 vol., in-4°. Paris, 1897-1910. Le tome XII contient la biographie de Descartes par Ch. Adam. (Nos références indiquent le tome et la page. Pour les *Principia philosophiae* et les *Passions* nous indiquons le livre et le chapitre.)
- BAILLET, *La Vie de M. Descartes*, 2 vol. Paris, Hortemels, 1691.
- F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*. Paris, 2 vol., 1854. 3^e éd., 1868.
- L. LIARD, *Descartes*. Paris, F. Alcan, 1882, 3^e éd., 1911.
- HAMELIN, *Le système de Descartes*. Paris, F. Alcan, 1911.
- A. FOUILLÉE, *Descartes*. Paris, Hachette, 1893.
- SECRÉTAN, *Philosophie de la liberté*, 2 vol. Paris, 1849. 3^e éd., 1879.
- EM. BOUTROUX, *De veritatibus aeternis apud Cartesium*. Paris, 1874.
- W. KAHL, *Die Lehre vom Primat des Willens, bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*. Strassburg, 1886.
- KUPKA PAUL, *Die Willentheorie des Descartes*. Arch. f. Gesch. d. Phil. X, 1896, pp. 29-39.
- LAßSWITZ K, *Zur Genesis der cartesischen Corpuscularphysik*. Vierteljahrshschf. f. wiss. Phil. X, 1886, pp. 166-189.

2° DESCARTES ET L'ENSEIGNEMENT DE LA FLÛCHE.

- F. VERON, *Bref et facile moyen par lequel toute personne bien qu'elle ne soit versée en théologie peut, par la seule bible, soit de Genève, soit autre, et par la Confession de foi de la religion prétendue faire paraître évidemment à tout Ministre qu'il est abusé en tous et un*

- chacun des points de sa prétendue réformation. Pont-à-Mousson, 1617, 12°. V. Sommervogel, ad art.
- GEORGET, *Une découverte qui n'en est pas une*. Tours, Ladevèze, 1870.
- FÉRET, *Un curé de Charenton au dix-septième siècle*. Paris, 1881, in-12.
- ROCHEMONTEIX (S. J.), *Le collège Henri IV de la Flèche*. 4 vol. in-8°, le Mans, 1889 (Principalement le tome IV).
- FREUDENTHAL (J.), *Spinoza und die Scholastik* In PHIL. Aufsätze Ed. Zeller zu seinem 50 jähr. Doctor jubiläum gewidmet. Leipzig, 1887, pp. 83-138.
- VON HERTLING (G. F.), *Descartes Beziehung zur Scholastik*. Kön. Bayer Akad. d. Wiss. Sitz. phil. hist. Classe. 1897, pp. 339-381; 1899, pp. 3-36.
- MAUMUS, *Saint Thomas d'Aquin et la philosophie cartésienne*, 2 vol. Paris, 1890.
- MERCIER, *La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique* Revue néo-scholastique, 1896-1898.
- ESPINAS, *Pour l'histoire du cartésianisme*. Rev. de Met. et de Mor., mai 1906.
- ESPINAS, *Revue Bleue*. Le point de départ de Descartes, 10 mars 1906. — Descartes de 16 à 29 ans. *Ibid.*, 23 et 30 mars 1907.
- L. LABERTHONNIÈRE, *La théorie de la foi chez Descartes*. Ann. de phil. chrét., juill. 1911. — *La religion de Descartes*. *Ibid.*, août 1911. — *La religion de Descartes (suite)*. *Le prétendu rationalisme de Descartes au point de vue religieux*. *Ibid.*, sept. 1911.

3° LES SOURCES SCOLASTIQUES DE DESCARTES.

- S^u AUGUSTINI, *Opera omnia*. Migne, Patr. lat. vol. 32-47.
- GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néo-platonisme*. Bib. de l'École des Hautes-Études. Sciences religieuses, tome VIII.
- S. DIONYSIUS AREOPAGITA, *Opera omnia*. Migne, Patr. grecque, tomes III et IV.
- S^u BERNARDI, *Opera omnia*. Migne. Patr. lat., vol. 182-185.
- JOS-ANT. ENDRES, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*. Beit. z. gesch. d. phil. d. mitt. Band VIII, heft 3. Münster, 1910.
- L-G. LÉVY, *Maïmonide* (col. Les grands philosophes). Paris, Alcan, 1911.
- S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia jussu impensaque Leonis XIII edita*. Rome, 1882-1906. 12 vol. publiés. (Pour les œuvres non encore publiées dans cette édition nous avons suivi l'édition Vivès, Paris, 1871-1880.)
- FELDNER (G.), *Die Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der Vernünftigen Geschöpfe*. Graz. 1889. — *Die Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit*. Graz. 1890. Cf. Arch. f. Gesch. d. Phil. V, 1892, pp. 564-576.

- SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin* (col. Les grands philosophes). 2 vol. Paris, Alcan, 1910.
- SAINT BONAVENTURE, *Opera omnia*. Quaracchi, 1882-1902, 11 vol. fol.
- KARL WERNER, *Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Johannes Bonaventura*. Wien, 1876.
- ED. LUTZ, *Die Psychologie Bonaventuras nach den Quellen dargestellt*. Beit. z. Gesch. d. phil. des mitt. Band VI, heft 4-5. Münster, 1909.
- HENRICUS GOETHALS A GANDAVO, *Summa quaestionum ordinariarum theologiae*. Parisiis, 1520, Folio. — *Quodlibeta*. Parisiis, 1519, Folio.
- DE WULF, *Études sur Henri de Gand*. Louvain et Paris, 1898.
- DUNS SCOTI, *Opera omnia*. Wadding., 12 vol., Lyon, 1639.
- FONSEGRIVE, *Art. Duns Scot.* Grande encyclopédie.
- PLUZANSKI, *Essai sur la philosophie de Duns Scot.* Paris, 1887, in-8°.
- A. VACANT, *D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la volonté comme saint Thomas d'Aquin?* Revue du Clergé français, 1897, pp. 289-305.
- P. MINGES, *Ist Duns Scotus Indeterminist?* Beitr. z. Gesch. d. phil. d. mittel. Band, V, heft. 4. Münster, 1905.
- D. NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia*. Basileae, in-folio, 1565.
- RUVIO. V. Sommervogel, ad art.
- TOELTUS. V. Sommervogel, ad art.
- COMMENTARII COLLEGII CONIMBRICENSIS, V. Sommervogel, ad art.
- R. P. FRANCISCI SUAREZ, S. J. *Metaphysicarum disputationum*, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur. Salmanticae, 1597, fol. 2 vol. Genuae, Coloniae, 1608. Venetiis, 1610.
- E. A SANCTO PAULO, *Summa philosophica quadripartita*. 1^{re} éd., 1609, Parisiis, Chastellain. 2 vol. in-8°, 2^e éd., 1611.
- SCIPION DU PLEIX, *Corps de philosophie*, 2 vol., 1627.
- SILHON, *De l'immortalité de l'âme*. Paris, P. Billaine, 1634.
- MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicatione*, Paris, 1623. Folio. — *L'impiété des déistes et des plus subtils libertins découverte et réfutée par raisons de théologie et de philosophie*. Paris, 1624. 2 vol. in-8°. — *La vérité des sciences contre les sceptiques et les pyrrhoniens*. Paris, 1638, in-12.
- SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Bruxelles, Paris, 1890-1909, 10 vol.
- PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Paris, F. Alcan, 1907, 2^e éd.
- ROSCELIN, *philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire*. Paris, F. Alcan, 1911.

4° DESCARTES ET L'ORATOIRE.

A. *Manuscripts.*

Recueil formé par le frère Hilarion de Coste de lettres originales adressées au Père Mersenne. Bib. nat. Mss. Fonds français, nouv. acq. 3 vol. 6204-6206.

Collationes congregationis Oratorii. Bib. nat. Ms. 18.210 Nouv. fonds lat. Ce recueil est vraisemblablement constitué par les allocutions de Bérulle pendant les premières années de l'Oratoire. Cf. en ce qui concerne la grâce, pp. 106-107. Nous signalons cet intéressant ms. dont les dates vont de 1614 (p. 1) pour remonter jusqu'à 1611 et se terminer par le règlement de l'Oratoire).

GIBIEUF, *Mémoire que le Père Gibieuf a laissé pour servir à une seconde édition de la vie de notre Bienheureux Père.* Archives nationales, M. 223 (n° 9).

GIBIEUF, *Recueil sur le jansénisme, contenant le « Sentiment du Père Gibieuf, de l'Oratoire, touchant le jansénisme ».* Arsenal, Mss. 2009. (55. T. F.), pp. 21-45.

DE CONDREN, *Sentiment du R. P de Condren, second général de l'Oratoire, touchant l'impuissance et la faiblesse de la nature pour faire le bien,* Bib. Sainte-Geneviève. M 3209 (Y-f in-8°. 7), p. 62.

La sincère vérité de la grâce de Jésus-Christ Notre-Seigneur, selon les maximes de saint Paul et de saint Augustin. Attribué au Père Desmarres de l'Oratoire (1599-1637). *Ibid.*, M 1469. [D. f. in-4° 10.]

ADRY, *Bibliothèque des écrivains de la congr. de l'Oratoire,* Bib. nat. F. F. 25681 à 25686.

Biographies de différents Pères de la Congrégation. Arch. nat. M. 220.

B. *Inprimés.*

DE BÉRULLE, *Œuvres complètes*, ed. Migne. Paris, 1856, gr. in-4°.

INGOLD, *Essai de bibliographie oratorienne.* Paris, Poussielgue.

E. CLOYSEAULT, *Recueil des vies de quelques prêtres de la congrégation de l'Oratoire, publié par R. P. Ingold.* Paris, 1882-1883, 3 vol. in-16. (Bibliothèque oratorienne. Poussielgue.)

BATTEREL, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire... publié par A.-M.-P. Ingold.* Paris, Picard, 1902-1904, in-8°, 4 vol.

HABERT, *La vie du cardinal de Bérulle.* Paris, 1646, in-4°.

HOUSSAYE, *M. de Bérulle et les carmélites de France.* 1 vol. 8°, 1872.

— *Le Père de Bérulle et l'Oratoire de Jésus.* 1 vol. 8°, 1873. — *Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu.* 1 vol. 8°, 1875. — *Les carmélites de France et le cardinal de Bérulle,* 1 broch. 8°, 1873 (contient une lettre de Gibieuf aux carmélites de France relativement au jansénisme, pp. 115-117).

GIBIEUF, Portrait par Ph. de Champagne, Boulanger, sculp. Bibl. nat. Estampes. En buste de 3/4 à gauche. 1862, n° 2.

5° LA CONTROVERSE SUR LA LIBERTÉ D'INDIFFÉRENCE.

- L. MOLINA, *De concordia gratiae et liberi arbitrii, librum singularem*. Antverpiae, 1595, in-4°.
- DIDACUS ALVAREZ, *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate, ac legitima ejus cum efficacia eorumdem auxiliorum concordia*, lib. XII. Coloniae Agrippinae, 1622.
- GIBIEUF, *De libertate Dei et creaturae libri duo*. Paris, 1630.
- G. CHALMERS (G. Camerarius Scotus), *Selectae disputationes philosophicae, in tres partes distributae*. Parisiis, 1630. Fol.
- TH. RAYNAUD, *Calvinismus bestiarum religio, et appellatio pro Dominico Banne Calvinismi damnato... per R. P. A. Rivière*. Lugduni, 1630, et *Opera omnia*, tome XV, pp. 75-98.
- ANNAT, *Eugenii Philadelphi Romani, exercitatio scholastica tripartita, contra novam rationem tuendi physicas praemotiones liberorum agentium, eorumque libertatem exponendi, quam auctor operis De libertate Dei et creaturae nuper invenit... cum appendice ad G. Camerarium Scotum*. Cadurci, 1632, in-8°.
- TH. RAYNAUD, *Nova libertatis explicatio ad lucem obscurissimis quibusque theologicis difficultatibus affundendam nuper adinventam et duobus libris proposita, hac antistropa tractatione discussa*. Parisiis, Chapelet, in-4°, 1632.
- CHALMERS (G. Camerarius Scotus), *Antiquitatis de novitate victoria, sive justa defensio praemotionis physicae contra impetitiones pseudo — Eugenii Philadelphi Romani*, 1634, 4°.
- RAYNAUD, *Non causa ut causa, subjuncta vera causa. Elenchus sophismatis G. Camerarii Scoli*, 1635, 4°, sous le nom de du Pasquier. Raynaud, *Opera omnia*, t. XVIII, pp. 135-152.
- G. SCHNEEMANN (S. J.), *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus enarravit Gerardus Schneemann*. Friburgi Brisgoviae, 1881, 8°.
- DUMMERMUTH (O. P.), *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, seu responsio ad R. P. Schneemann (S. J.) aliosque doctrinae scholae thomisticae impugnatores*. Parisiis, 1886, gr. 8°.
- DE REGNON (S. J.), *Baños et Molina*. Paris, 1883, in-18. — *Bannésianisme et Molinisme*. Paris, 1890, in-18°.
- H. DENZIGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Ed. 10^a, 1908. Friburgi Brisg.

6° DESCARTES ET LES DÉBUTS DU JANSÉNISME.

JANSÉNIUS, *Cornelii Jansenii, episcopi Iprensis, Augustinus*. Lovanii 1640, trois tomes en 1 vol. Fol.

- Theses theologicae de gratia, libero arbitrio, praedestinatione... in quibus doctrina theologorum societatis Jesu contra Corn. Jansenii Augustinum defenditur, in VI capita divisae... Praeside R. P Joanne de Jonghe, S. J. Sacrae theologiae professore. Defendit Joannes Groll ejusd. soc. Lovanii in collegio Soc. Jesu, 22 (date ms.) Martii 1641, ante meridiem (ces deux mots ms.). Antverpiae ap. Joan. Mersium 1641.*
- PETAU, *Dionysii Petavii, S. J. De libero arbitrio, libri tres.* Paris, 1643. Fol. (Réimprimé dans les *Dogmata theologica*, 1644) Fol.
- JACOBUS SIRMONDUS (S. J.) *Praedestinatus Praedestinatorum haeresis, et libri Sancto Augustino temere adscripti refutatio.* Parisiis, S. Cramoisy. 1643. 8°
- DE PRÉVILLE (le Père Pinthereau), *La naissance du jansénisme découverte.* A Louvain. 1654, in-4°. Pour les éditions de cet ouvrage, voir Sommervogel, tome VI, col. 828-829.
- GERBERON, *Lettres de M. Cornélius Jansénius, évêque d'Ypres, et de quelques autres personnes à M. Jean du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran. Avec des remarques historiques et théologiques,* par François du Vivier (Gerberon), Cologne, 1702. 12°.
- L'histoire de Jansénius et de Saint-Cyran*, in-32, sans nom ni date (date ms. 1695). Sur de Bérulle, p. 78. Sur Gibieuf, p. 84.
- RAPIN (S. J.), *Mémoires*, publiés par Léon Aubineau. Paris, 1863, 3 vol.
- G. HERMANT, *Mémoires*, publiés par Gazier avec une introduction et des notes. Paris, 1905-1908, 6 vol. 8°.
- SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, tome I, Paris, 1840.
- F. STROWSKI, *Pascal et son temps*, tome I, 3^e ed. Paris, 1909.
- E. LAVISSE, *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la Révolution.* Sur les débuts du jansénisme, tome VI, fasc. 2, pp. 367-388 (Bibliogr., 367, note 1), et tome VII, fasc. 1, pp. 87-109 (Bibl., 87 note, 2).

Vu, le 8 juin 1912 :

Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
A. CROISSET.

Vu et permis d'imprimer :

Le Vice-Recteur
de l'Académie de Paris,
L. LIARD.

TABLE DES NOMS PROPRES

- ACHARI DE BASSORA, 58.
 ADAM (Ch.), 1, 9, 95, 149, 150, 161, 174, 175, 218, 318, 322, 335, 373.
 AIGUILLON (duchesse d'), 324.
 ALVAREZ (D.), 309, 341, 343, 344, 393, 415.
 AMELOTTE, 353.
 ANNAT, 340, 341, 345, 346, 347, 351, 352, 356, 372.
 ANSELME (saint), 132, 150, 176.
 ARGUES (des), 323.
 ARISTOTE, 6, 8, 10, 13, 25, 90, 93, 106, 121, 130, 131, 142, 146, 294, 319, 320, 321, 332, 335, 439.
 ARMINIUS, 385.
 ARNAULD, 33, 268, 269, 324, 377, 382, 383.
 AUGUSTIN (saint), 33, 104, 132, 159, 160, 165, 166, 167, 170, 171, 176, 180, 182, 184, 193, 208, 216, 218, 220-225, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 284, 286, 287, 290, 297, 299, 300, 309, 346, 354, 355, 359, 362, 371, 377, 379, 380, 381, 398, 442.
 AVICENNE, 40, 80.
 BACKER (P. de), 8.
 BAILLET, 6, 9, 10, 11, 161, 162, 202, 309, 323, 383.
 BAIUS, 302.
 BAÑES, 291, 295, 309, 339.
 BARBERIN (cardinal), 300, 378.
 BARDE (de la), 202.
 BATTEREL, 297, 300, 338, 351, 381.
 BELLARMIN, 291.
 BERNARD (saint), 165, 239-243.
 BERTIN, 300.
 BÉRULLE (de), 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 186, 188, 192, 195, 196, 201, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 244, 296, 297-300, 301, 302, 337, 342, 346, 352, 353, 354, 356, 380, 436, 442.
 BOÈCE, 239, 294.
 BONARDY, 381.
 BONAVENTURE (saint), 135, 181, 243, 244, 274.
 BOREL (Pierre), 161.
 BOURDIN, 320, 323, 325, 326, 327, 328, 380, 331.
 BOUTROUX (Em.), 33, 94.
 BURMANN, 33, 92, 94, 385, 394.
 CAJETAN, 38.
 CALVIN, 339, 345, 346, 350, 398.
 CAMERARIUS, V. Chalmers.
 CATERUS, 373.
 CHALMERS (Guillaume), 339, 341, 351, 352.
 CHANDOUX (de), 161.
 CHANUT, 108, 109, 114, 119.
 CHARLET, 329-331.
 CLERSELIER, 30, 322.

- CLOYSEAUT, 179, 202, 203, 300, 353.
 COLONNA (de), 380.
 CONDREN (de), 202, 353.
 COPERNIC, 335.
 CRAMOISY, 398.
 CUSA (Nicolas de), 13, 110, 111.
 DAMIANI (saint Pierre), 159.
 DANIEL, 381.
 DELBOS (V.), 4.
 DÉMOCRITE, 122, 335.
 DENYS L'ARÉOPAGITE (Pseudo), 160, 168, 181, 193, 194.
 DINET, 327, 328, 330, 331.
 DUNS SCOT, 13, 38, 128-149, 181, 425.
 ÉLISABETH (princesse), 190, 386-394.
 ENDRES (J. A.), 159.
 ESPINAS, 149, 161, 435-437.
 EUCLIDE, 113.
 EUSÈBE, 239.
 FÉRET, 7, 8.
 FERRIER, 204.
 FONSÉCA, 291.
 FONSEGRIVE, 140.
 FOUILLÉE, 266.
 FOURNIER, 331.
 FREUDENTHAL, 3.
 FROMOND, 356, 369.
 GALENUS, 369.
 GALILÉE, 21, 174, 372.
 GASSEND, 23, 24, 95, 119, 275.
 GEORGET, 6.
 GERBERON, 354.
 GÉRY, 338, 377.
 GIBIEUF, 163, 167, 168, 169, 173, 178-206, 209, 215-220, 223, 225, 228-235, 244, 296-309, 311, 312, 319, 324, 337-357, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 379-381, 414, 417, 420, 428, 429, 432, 442.
 GILBERT, 335.
 GOMAR, 385.
 GRANDAMY, 330, 331.
 GRANDGEORGE, 166, 170.
 GRASSI, 335.
 GRÉGOIRE DE NAZIANZE (saint), 165.
 GRÉGOIRE DE NYSSE (saint), 239.
 GRÉGOIRE DE VALENTIA, 291.
 GROLL (Jean), 370.
 HABERT, 166.
 HABERT (Isaac), 377, 378, 380.
 HAMELIN, 128, 129, 213.
 HENRI DE GAND, 38, 39, 181.
 HERMANT, 377, 378.
 HOUSSAYE, 161, 202, 301.
 HUYGENS, 329.
 HYPERSASPISTES, 260.
 JAMBLIQUE, 193.
 JANSÉNIUS, 297, 301, 302, 338, 352, 353-368, 369, 370, 371, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 383, 398, 404, 405, 406, 407, 411, 421.
 JANSÉNIUS (Jean), 378.
 JEAN DAMASCÈNE (saint), 165.
 JÉRÔME (saint), 165.
 JONGHE (Jean de), 370.
 JUSTIN (saint), 104.
 W. KAHL, 129-137, 301.
 KEMNITZ (Martin), 350.
 LABOUDERIE, 8.
 LASSWITZ, 116.
 LAUNAY (de), 205.
 LEMOS (T. de), 309, 341.
 LESSIUS, 291, 338.
 LÉVY (L.-G.), 158.
 L. LÉVY-BRUHL, 4, 95.
 LOMBARD (Pierre le), 13.
 LUTHER, 350, 398.
 MAÏMONIDE, 158.
 MAUMUS, 266.
 MAUSBACH (J.), 219.
 MERSENNE, 12, 13, 14, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 26, 34, 35, 40, 41, 42, 94, 95, 100, 106, 107, 128, 149-156, 176, 200, 201, 205, 209, 216, 217, 242, 243, 268, 269, 288, 322-327, 330, 332, 372, 373-374, 375, 421, 438.
 MESLAND, 32, 251, 256, 265, 269, 330, 336, 382, 383, 397, 398, 403, 407, 408, 410, 411, 412, 415, 417-420, 424, 428.
 MIGNE, 243.
 MINGES (P. Parthenius), 140, 145.
 MOLINA, 188, 189, 191, 287, 291-296, 299, 301, 307, 309, 310, 311, 316, 319, 332, 333, 338, 339, 341, 342, 344, 345, 378, 379, 391, 392, 393, 394, 397, 404, 420, 425-427, 429, 430.

- MORUS, 116, 117.
 MOULIN (du), 8.
 NOEL (P. Etienne), 6, 8.
 NOUET, 377.
 OCCAM, 424, 425, 426.
 ORIGÈNE, 160, 374.
 PASCAL, 169, 367.
 PASQUIER (P. du), 352.
 PAUL (saint), 131, 165, 303, 402, 438.
 PAUL V, 295, 300, 333, 369.
 PÉLAGE, 290, 338, 357, 358, 359, 368, 370.
 PETAU, 377, 383, 397-432, 435.
 PICAVET, 207.
 PICOT, 382.
 PLATON, 121, 166, 167, 239.
 PLEIX (Scipion du), 107.
 PLEMPIUS, 319.
 PLOTIN, 128, 129, 166, 170, 192, 219.
 PLUZANSKI, 140.
 POLLOT, 325.
 PONTANUS, 335.
 PORPHYRE, 239.
 PRÉVILLE (de), 354.
 PROCLUS, 193.
 PRUDENCE DE MONTEMAYOR, 291.
 PTOLÉMÉE, 335.
 RACONIS (de), 323.
 RAPIN, 301, 354.
 RAYNAUD (Théophile), 239, 339, 340, 346-352, 356, 373.
 RÉGIUS, 262, 265, 275.
 RÉGNON (de), 295.
 REUTY (de), 353.
 RICHELIEU, 324.
 RIVET, 216, 373, 374.
 RIVIÈRE, 339.
 ROCHEMONTEIX (P. de), 6, 10.
 ROCHEPOSAT, 353.
 ROSCELIN, 207.
 RUVIO, 13, 321.
 SAINT-CYRAN (J. du Verger de Hauranne, abbé de), 301, 302, 352-356, 377, 380.
 SAINT-PAUL (E. de), 13, 18, 25, 30, 74, 112, 222, 247, 254, 263, 286, 288, 321, 322, 323.
 SAINTE-BEUVE, 301, 302, 354.
 SANCY (de), 202, 203, 204.
 SCHEINER, 335.
 SECRÉTAN, 128.
 SERRY, 381.
 SILHON (de), 160, 209.
 SOMMERVOGEL, 7, 8, 397.
 SROWSKI (F.), 367.
 SUAREZ, 13, 29, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 57, 68, 69, 70, 90, 104, 148, 258, 259, 261, 272.
 TANNERY (P.), 1, 322.
 THOMAS (saint), 2, 5, 6, 10, 11, 12, 13, 20, 21, 27, 36, 37, 38, 40, 41, 44, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 61, 66, 67, 68, 69, 70, 75, 77, 78, 80, 82, 84, 86, 89, 91, 97, 98, 99, 100, 101, 119, 120, 121, 122, 130, 131, 135, 137, 140, 144, 145, 147, 151, 158, 159, 160, 163, 164, 165, 166, 170, 176-182, 193-198, 215, 218, 219, 221, 223, 226-228, 230, 232, 235, 239, 243-285, 295, 309, 342, 390, 393, 415-418, 434, 442.
 TOLET, 13, 109, 281, 321.
 TYCHO-BRAHÉ, 335.
 URBAIN VIII, 181, 300, 338, 369, 370.
 VASQUEZ, 338.
 VATIER, 331.
 VERON (François), 6-9, 13.
 VIVIER (F. du), 354.
 WALLON DE BEAUPUIS, 383.
 WICLEFF, 38.
 WULF (de), 446.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
INTRODUCTION.	1-4

PREMIÈRE PARTIE

LA LIBERTÉ DIVINE

CHAPITRE I. — Les textes. Descartes et l'enseignement de la Flèche	5-33
CHAPITRE II. — L'adversaire de Descartes	34-75
CHAPITRE III. — Les causes finales et l'idée de l'infini .	76-127
CHAPITRE IV. — Les sources : Duns Scot et Mersenne.	128-156
CHAPITRE V. — La doctrine cartésienne de la liberté divine et la théologie de l'Oratoire . .	157-210

DEUXIÈME PARTIE

LA LIBERTÉ HUMAINE

CHAPITRE I. — L'erreur	211-235
CHAPITRE II. — Les rapports de l'entendement et de la volonté. Le jugement	236-285
CHAPITRE III. — La critique de la liberté d'indifférence. Ses sources.	286-316

	Pages.
CHAPITRE IV. — La liberté humaine dans les <i>Principia philosophiae</i>	317-336
CHAPITRE V. — La liberté d'indifférence du <i>De libertate</i> à l' <i>Augustinus</i>	337-368
CHAPITRE VI. — Descartes et le Jansénisme naissant.	369-396
CHAPITRE VII. — Descartes et les <i>Dogmata theologica</i> du P. Petau	397-433
CONCLUSION. — Appendice bibliographique	434-449
Table des noms propres	451-453

